S 25/70

S 25/70

§ 25/70.

Б. Чичеринъ.

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ.

Цѣна 2 рубля.

Типо-лит. Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К°. Пименовская ул., соб. д.
МОСКВА—1904.

Ф10-80
1633

Б. Чичеринъ.

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ.

Цѣна 2 рубля.

ПУБЛИЧ. И РУМЯНЦОВ. МУЗЕИ
БИБЛІО-
ТЕКА

Типо-лит. Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К°. Пименовская ул., с. д.
МОСКВА—1904.

«Вопросы Философіи» были начаты печатаніемъ при жизни Б. Н. Чичерина, который еще самъ продержалъ корректуру первыхъ четырехъ листовъ.

ПУБЛИЧ. * РУМЯНЦЕВ. МУЗЕИ * БИБЛІО-ТЕКА

2020075409

# ОГЛАВЛЕНІЕ.

*Стр.*

**Метафизика есть ли наука.**

Журн. «Вопросы философіи и психологіи». 1900. Кн. 54 . . . . . 1

**Пространство и время.**

Тамъ же. 1896. Кн. 26 . . . . . 19

**Реальность и самосознаніе.**

Тамъ же. 1898. Кн. 44. . . . . 76

**Существо и методы идеализма.**

Тамъ же. 1897. Кн. 37. . . . . 146

**Еще объ идеализмѣ.**

Тамъ же. 1897. Кн. 38. . . . . 200

**О началахъ этики.**

Тамъ же. 1897. Кн. 39 . . . . . 223

**Нѣсколько словъ по поводу отвѣта г. Соловьева.**

Тамъ же . . . . . 341

**Психологическая теорія права.**

Тамъ же. 1900. Кн. 55 . . . . . 350

**Нѣсколько словъ о философско-историческихъ воззрѣніяхъ Грановскаго.**

Тамъ же. 1897. Кн. 36 . . . . . 373

# Метафизика есть ли наука?

(Рефератъ, посланный на международный философскій конгресъ въ Парижѣ.)

---

Противоположеніе метафизики и науки составляетъ одну изъ ходячихъ мыслей въ настоящее время. Наука — это то, что мы знаемъ достовѣрно, познаніе истины вещей; метафизика — это не болѣе какъ пустыя отвлеченности, произведенія воображенія, не имѣющія ничего общаго съ реальнымъ міромъ. Въ крайнемъ случаѣ считаютъ ее собраніемъ гипотезъ на счетъ того, о чемъ мы не можемъ имѣть никакихъ достовѣрныхъ свѣдѣній. Такова точка зрѣнія, на которую становятся всѣ тѣ, для которыхъ опытъ составляетъ единственный источникъ всего, что мы можемъ знать объ окружающихъ насъ предметахъ и о себѣ самихъ.

Вѣренъ ли этотъ взглядъ? Точно ли опытъ служитъ единственнымъ источникомъ нашего знанія? И самая наука, будучи руководима разумомъ, можетъ ли обходиться безъ метафизическихъ понятій, которыя, сознательно или безсознательно, примѣшиваются ко всему, что мы думаемъ и изслѣдуемъ? Таковъ вопросъ, который ставится передъ философомъ въ настоящее время.

Первая вещь, которая поражаетъ насъ въ опытѣ, это то, что онъ чрезвычайно ограниченъ. Единственное, что раскрываютъ намъ внѣшнія и внутреннее чувства, это — рядъ явленій, совмѣстныхъ или послѣдовательныхъ. Никакая внутренняя связь не соединяетъ ихъ другъ съ другомъ. Вслѣдствіе этого послѣдовательные привержены

опытной методы принуждены сводить ассоціацію идей къ простой привычкѣ. Таковъ былъ тезисъ Юма; того же взгляда держится и Джонъ Стюартъ Милль. Отсюда прямое заключеніе, что если обычная послѣдовательность явленій можетъ быть намъ извѣстна, то мы не можемъ имѣть ни малѣйшаго понятія о причинахъ, производящихъ эту послѣдовательность. Сущность вещей остается для насъ міромъ вѣчно закрытымъ. Ignoramus et semper ignorabimus, говорятъ корифеи опытныхъ наукъ. Ограниченные тѣсною областью, раскрываемою намъ чувствами, мы окружены безконечностью *непознаваемаго*. Природа, жизнь, самая сущность человѣка, всѣ высшіе вопросы нравственнаго міра остаются для насъ непроницаемою тайной.

Между тѣмъ, этотъ міръ непознаваемаго есть именно то, что человѣкъ стремится познавать; онъ одинъ отвѣчаетъ самымъ кореннымъ потребностямъ его разума и его сердца. Огюстъ Контъ, приступая къ своему *Курсу положительной философіи*, говоритъ, что, по странному противорѣчію, человѣкъ, какъ только онъ начинаетъ мыслить, ставитъ себѣ именно тѣ вопросы, которые онъ совершенно неспособенъ разрѣшить, вопросы о началѣ и концѣ вещей. И точно, было бы страннымъ противорѣчіемъ, если бы мыслящее существо, по влеченію своей природы, было осуждено вѣчно ставить себѣ извѣстные вопросы, не имѣя возможности ихъ разрѣшить. Напрасно станутъ ему говорить, что зрѣлость ума состоитъ въ томъ, чтобы знать свои границы и не стремиться изъ нихъ выходить. Настоятельная потребность повелѣваетъ ему перейти этотъ тѣсный кругъ. Разумъ, по своей природѣ, выступаетъ изъ предѣловъ опыта, и задача собственной нашей судьбы отъ этого зависитъ. Всѣ наши отношенія къ людямъ и вещамъ тѣсно связаны съ рѣшеніемъ этихъ высшихъ вопросовъ, и именно потому они возникаютъ, какъ только человѣкъ начинаетъ себя сознавать. Если онъ навѣки неспособенъ ихъ разрѣшить, то все становится для него хаосомъ.

Въ послѣднее время много говорили о банкротствѣ науки. Если подъ именемъ науки разумѣютъ только опытное знаніе, а подъ словомъ банкротство невозможность разрѣшить высшія задачи человѣческаго разума и души, то это—фактъ очевидный. Опытная наука сама признаетъ свои границы. Въ такомъ случаѣ человѣку остается только кинуться съ закрытыми глазами въ объятія религіи, которая отвѣчаетъ самымъ глубокимъ его потребностямъ и открываетъ ему высшія надежды.

Но точно ли наука находится въ этомъ положеніи? Не идетъ ли она за предѣлы того, что указываютъ намъ чувства, и нѣтъ ли другаго источника знанія, открывающаго намъ несравненно болѣе широкіе горизонты?

Если мы станемъ анализировать данныя и результаты опытныхъ наукъ не въ томъ видѣ, какъ понимаютъ ихъ теоретики эмпиризма, а такъ, какъ они существуютъ въ дѣйствительности, мы легко увидимъ, что они заключаютъ въ себѣ нѣчто иное, нежели то, что дается намъ чувствами. Опытная наука не ограничивается установленіемъ совмѣстности и послѣдовательности явленій; она ищетъ ихъ *причинъ*. Это понятіе причины одно изъ тѣхъ, которыя наиболѣе затрудняютъ философовъ, не признающихъ ничего, кромѣ опыта. Надобно видѣть, къ какимъ страннымъ уловкамъ прибѣгаетъ Милль, чтобы свести его къ послѣдовательности явленій, единственному представленію, совмѣстному съ его точкой зрѣнія. Уже Ридъ замѣтилъ, что по этой теоріи, которую развивалъ Юмъ, день есть причина ночи, а ночь причина дня, ибо они неизмѣнно слѣдуютъ другъ за другомъ. Точно также надобно признать, что заря есть причина восхода солнца, а не восходъ солнца причина зари. Чтобы избѣгнуть этихъ послѣдствій, Милль утверждаетъ, что явленіе, предшествующее другому, называется причиною, когда эта послѣдовательность *безусловна*: какъ будто дѣйствіе всѣхъ извѣстныхъ намъ изъ опыта причинъ не состоитъ въ зависимости отъ самыхъ разнообразныхъ условій. По этому толкованію нельзя сказать, что чума есть причина смер-

ти людей, ибо не всѣ отъ нея умираютъ. Замѣтимъ, что Милль первый стоитъ на томъ, что мы знаемъ только относительное, а потому все безусловное, то-есть абсолютное, выходитъ изъ предѣловъ нашего вѣдѣнія. Такого рода объясненія доказываютъ болѣе, нежели что-либо другое, несостоятельность теоріи.

Это понятіе причины не проистекаетъ также и изъ внутренняго опыта, какъ хотѣли доказать нѣкоторые философы. Юмъ уже опровергъ эту гипотезу. Намъ дѣйствительно извѣстно изъ опыта, что часто мы дѣлаемъ то, что хотимъ, но нерѣдко также мы не въ силахъ перевести свое хотѣніе въ дѣйствіе, и притомъ мы вовсе не понимаемъ, какимъ образомъ мысль можетъ быть причиною физическаго движенія. Еще менѣе имѣемъ мы право переносить факты нашего сознанія на матеріальныя вещи, которыя его лишены. Подводить столь различныя явленія подъ одно понятіе, заимствованное изъ одного разряда и совершенно неприложимое къ другому, есть дѣйствіе, противорѣчащее разуму. Если, несмотря на то, мы возводимъ причинность въ общій законъ, то это происходитъ отъ того, что это понятіе получается нами не изъ того или другаго частнаго явленія, а изъ самаго разума, для котораго оно является необходимымъ требованіемъ и который поэтому, въ силу собственныхъ законовъ, прилагаетъ его ко всѣмъ явленіямъ, хотя часто онъ не можетъ указать, какая между ними есть раціональная связь.

Не одна только категорія причинности, но также и понятія *субстанціи* и *силы*, по эмпирической теоріи, суть не болѣе какъ пустыя созданія умозрѣнія, а между тѣмъ для физическихъ наукъ они представляютъ неоспоримыя истины. Вода не есть только сочетаніе чувственныхъ качествъ: свойства жидкости совершенно иныя, нежели свойства снѣга и паровъ; тѣмъ не менѣе, это одинъ и тотъ же элементъ, то-есть, одна и таже субстанція, принимающая различныя формы, При этомъ наука говоритъ намъ, что эта субстанція составлена изъ двухъ другихъ

элементовъ, болѣе простыхъ, изъ кислорода и водорода, которые имѣютъ совершенно иныя свойства, нежели ихъ сочетаніе. Но каковы бы ни были соединенія, въ которыя они вступаютъ, достовѣрно то, что ни единая частица этихъ элементовъ не прибавляется и не убавляется. Количество матеріи, удостовѣряемое ея вѣсомъ, остается всегда тождественнымъ; происходятъ только соединеніе и раздѣленіе, сопровождаемыя полнымъ измѣненіемъ чувственныхъ качествъ. Таковъ непоколебимый выводъ науки. Въ виду этого утверждать, что понятіе субстанціи есть только пустой призракъ, чистое отвлеченіе разума, значитъ отвергать очевидность. Это, дѣйствительно, созданіе ума; оно не дается намъ чувствами. Но это—созданіе, соотвѣтствующее реальности вещей и безъ которой невозможно даже ихъ мыслить.

Таково же и понятіе о силѣ, которое теоретики эмпиризма, какъ Милль, считаютъ антифилософскимъ, но которое, тѣмъ не менѣе, составляетъ необходимое начало физическихъ наукъ. Сохраненіе силы, или энергіи, есть законъ, установленный на достовѣрныхъ научныхъ основаніяхъ. Оказывается, что этотъ отвлеченный призракъ есть совершенно реальный предметъ, количество котораго остается всегда тождественнымъ, хотя онъ проходитъ черезъ разныя тѣла и состоянія, проявляясь то въ видѣ потенціальной энергіи, или возможности, то какъ дѣятельная энергія, или движеніе. Метафизическія понятія возможности и дѣятельности находятъ здѣсь научное приложеніе. И тутъ надобно видѣть странныя объясненія, къ которымъ прибѣгаютъ эмпирики, чтобы согласить неопровержимые факты съ своей теоріей. Законъ энергіи сводится Миллемъ къ субъективному ожиданію будущихъ явленій.

Мало того; между всѣми науками, которыми гордится умъ человѣческій, есть одна, которая зиждется на непоколебимыхъ основахъ и которой выводы безошибочны: это—математика. И это именно та—которая не прибѣгаетъ ни къ какимъ даннымъ опыта и ни къ одной изъ

методъ, употребляемыхъ опытными науками. Какъ объяснить этотъ фактъ, если всѣ наши представленія исходятъ изъ чувствъ и мы можемъ дѣлать заключенія только отъ одного факта къ другому, то-есть по аналогіи? Милль утверждаетъ, что въ математикѣ мы можемъ производить свои изслѣдованія надъ отвлеченными представленіями, вмѣсто того чтобы прибѣгать къ опыту, потому что эти отвлеченности суть точныя изображенія реальныхъ предметовъ, что не имѣетъ мѣста относительно другихъ чувственныхъ образовъ. Онъ не говоритъ намъ, откуда происходитъ это странное совпаденіе, ни почему мы лучше раскрываемъ истину, дѣйствуя надъ образами, нежели изслѣдуя реальныя вещи. Во всякомъ случаѣ это курьезное объясненіе не прилагается къ понятіямъ чистой математики, къ числамъ, къ алгебраическимъ знакамъ, къ безконечно малымъ величинамъ математическаго анализа. Никто никогда не видалъ безконечно малой величины или производной, а между тѣмъ, дѣлая вычисленія на основаніи этихъ опредѣленій чистаго разума, наука установляетъ законы небесныхъ явленій, движенія свѣтилъ, предсказываетъ затменія, открываетъ невѣдомые міры. Если бы время дозволяло, легко было бы доказать, что даже въ геометріи непогрѣшимость выводовъ основана на томъ, что мы имѣемъ дѣло съ представленіями умственнаго пространства, а не съ данными опыта. Аналитическая геометрія, которая образы превращаетъ въ формулы и вычисленія изображаетъ фигурами, служитъ тому нагляднымъ доказательствомъ.

Въ виду всего этого, трудно понять, какимъ образомъ значительные умы и даже великіе ученые могутъ считать математику наукой, основанной на опытныхъ данныхъ. Это показываетъ, какъ человѣческій умъ, когда онъ увлекается современнымъ теченіемъ, можетъ придти не только къ совершенно ложнымъ понятіямъ о своихъ собственныхъ дѣйствіяхъ, но и къ отрицанію очевидности. Математическая наука доказываетъ неопровержимымъ образомъ, что источникъ нашего знанія двоякій,

опытъ и мышленіе, при чемъ послѣднее, исходя отъ данныхъ чистаго разума, можетъ придти къ совершенно достовѣрнымъ выводамъ на счетъ законовъ, управляющихъ міромъ. Именно сочетаніе этихъ двухъ источниковъ знанія составляетъ величіе физическихъ наукъ. Вслѣдствіе этого тѣ, которые имъ предаются, такъ склонны считать механическое міросозерцаніе единственнымъ истинно раціональнымъ.

Дѣйствительно, это міросозерцаніе одно могло бы быть признано научнымъ, если бы человѣческій разумъ имѣлъ ясныя и точныя понятія лишь о категоріи количества, составляющей все содержаніе математики. Но такъ ли это? Кромѣ количества, есть категоріи качества, модальности и отношеній, говоря языкомъ Канта. Всѣ онѣ суть формы, присущія человѣческому разуму; онѣ служатъ ему на то, чтобы понимать вещи и связывать явленія иной связью, нежели совмѣстность и послѣдовательность. Возможно ли, что только часть его собственнаго запаса способна дать ему достовѣрные выводы, все же остальное есть не болѣе какъ пустые признаки, не соотвѣтствующіе ничему дѣйствительному? Это не можетъ быть. Разумъ единъ, и всѣ его опредѣленія связаны между собой раціональною связью. Если доказано, что въ одной изъ своихъ частей онъ можетъ придти a priori къ совершенно достовѣрнымъ выводамъ, то тоже самое должно быть и въ остальномъ. Наука должна яснымъ и точнымъ образомъ опредѣлить всѣ умозрительныя понятія, которыми пользуется разумъ въ пониманіи вещей, и раскрыть связь, соединяющую ихъ другъ съ другомъ. Очевидно, что эта задача разрѣшима, ибо предметъ ея составляютъ не такія вещи, которыя выходятъ изъ предѣловъ нашихъ способностей изслѣдованія, а самыя эти способности, то, что дается намъ собственнымъ нашимъ самосознаніемъ.

Наука, которой принадлежитъ это изслѣдованіе, есть логика. Первое ея дѣло должно состоять въ томъ, чтобы анализировать человѣческій умъ и различить въ немъ

то, что приходитъ извнѣ, изъ его отношеній къ окружающему міру, и то, что дано ему собственнымъ его строемъ, законы его дѣятельности, или апріорный элементъ. Исполнена ли эта задача?

Глядя на то, что происходитъ въ настоящее время въ мірѣ идей, можно себя спросить: точно ли логика есть наука? Если подъ именемъ науки разумѣть сумму истинъ, утвержденныхъ на непоколебимыхъ основахъ и признанныхъ всѣми, то логика менѣе, нежели какая-либо другая отрасль человѣческихъ знаній, можетъ имѣть притязаніе на такое названіе. Нѣтъ ни одного существеннаго положенія, на счетъ котораго изслѣдователи этой области были бы согласны между собой. Логика теоретиковъ эмпиризма, признанная большинствомъ, которой логика Милля является кодексомъ, въ сущности ничто иное, какъ отрицаніе логики. Человѣческій разумъ разсматривается какъ пустой коробъ, въ который образы, возведенные на степень самостоятельныхъ существъ, приходятъ извнѣ, и гдѣ они сочетаются въ силу болѣе или менѣе постоянныхъ привычекъ, но безъ всякой разумной связи. Когда предложеніе, на которомъ основана вся математика, именно, что двѣ величины, равныя третьей, равны между собой, считается просто дѣломъ привычки, признаваемымъ всѣми единственно потому, что мы никогда ничего другаго не видали, то о логикѣ нельзя болѣе говорить. Факты налице, но разумъ отсутствуетъ. Поэтому нельзя удивляться тѣмъ истинно уродливымъ объясненіямъ, которыя даются всѣмъ раціональнымъ понятіямъ, какъ-то: причины, силы, субстанціи, а также и математическимъ выводамъ. Вундтъ вѣрно замѣчаетъ, что если хотятъ изслѣдовать законы ассоціаціи идей помимо внутренняго, руководящаго начала, то всего лучше изучать ихъ въ бреду сумасшедшаго.

А между тѣмъ, пока логика не утверждена на прочныхъ основахъ, какое разумное пониманіе міра и вещей возможно для человѣка? Въ этихъ условіяхъ остается мѣсто лишь для пустыхъ теорій и для созданій вообра-

женія, освобожденныхъ отъ преградъ, которыя полагаетъ имъ разумъ. Это до нѣкоторой степени то зрѣлище, которое представляетъ намъ философія въ настоящее время.

Чтобы выдти изъ этого хаоса, въ который вовлекли насъ теоріи эмпиризма, надобно, чтобы логика сдѣлалась истинной наукой, утвержденной на непоколебимыхъ основахъ. Она имѣетъ для этого всѣ элементы. Не даромъ величайшіе умы работали въ теченіи всего развитія человѣческой мысли. Нужно прибѣгнуть къ нимъ, чтобы раскрыть достовѣрныя основы человѣческаго разума и избавиться отъ пустыхъ призраковъ, которыми стараются его опутать.

Первый вопросъ, который намъ представляется, состоитъ въ опредѣленіи умозрительныхъ и опытныхъ элементовъ нашего познанія. Существуетъ ли достовѣрный признакъ, по которому можно было бы ихъ различить? Опытный элементъ есть все, что дается намъ чувствами какъ внѣшними, такъ и внутренними, исключая однако изъ послѣдней категоріи сознаніе разумомъ собственныхъ своихъ дѣйствій, ибо это и есть умозрительный элементъ познанія. Разумъ есть дѣятельность, слѣдовательно дѣйствующая сила, имѣющая, какъ таковая, свои собственные законы. Всѣ понятія, которыя вытекаютъ не изъ представленія вещей, а изъ способовъ дѣйствія разума, суть понятія умозрительныя, или апріорныя. Но существенная дѣятельность разума состоитъ въ соединеніи и раздѣленіи представленій или образовъ; слѣдовательно, всѣ понятія, заключающіяся въ этихъ двухъ дѣйствіяхъ, суть понятія умозрительныя. Таково понятіе количества, которое есть ничто иное, какъ соединеніе и раздѣленіе однороднаго, изъ чего проистекаютъ опредѣленія единаго и многаго. Таковы же категоріи положенія и отрицанія, или бытія, небытія и ихъ отношеній, далѣе категоріи дѣйствія или модальности, какъ ихъ обыкновенно называютъ, то-есть возможности, необходимости и дѣйствительности, наконецъ всѣ другія

понятія чистаго разума, которыя въ ихъ совокупности образуютъ цѣльную систему, вытекающую изъ единаго источника, а именно изъ разума, какъ дѣятельной силы, и слѣдовательно связанную внутри себя раціональною связью.

Этотъ апріорный элементъ имѣлъ въ виду Лейбницъ, когда, обсуждая предложеніе, защищаемое Локкомъ, хотя гораздо болѣе древнее, нежели этотъ мыслитель: nihil est in intellectu, quod non fuerit antea in sensu *), онъ прибавлялъ: nisi ipse intellectus **). Этотъ элементъ былъ опредѣленъ съ гораздо большею полнотой и точностью Кантомъ, къ которому всегда приходится возвращаться для анализа дѣйствій мыслительной способности. По его теоріи, содержаніе, или матерія нашего познанія дается намъ чувствами, но форма исходитъ отъ разума, котораго дѣятельность состоитъ въ томъ, чтобы связывать разсѣянныя явленія и сводить ихъ къ единству апперцепціи, коренящейся въ самосознаніи. Но Кантъ положилъ только основаніе раціональной системы, а не выработалъ ея вполнѣ. Онъ построилъ таблицу категорій, или отвлеченныхъ понятій человѣческаго разума, таблицу полную какъ общее очертаніе, хотя не совсѣмъ полную относительно содержанія; но онъ не пытался логически вывести эти категоріи. Между тѣмъ, если они образуютъ систему, связанную раціональною связью, то очевидно, что онѣ должны выводиться изъ первоначальныхъ, присущихъ разуму данныхъ. Этотъ выводъ пытались сдѣлать послѣдователи Канта, сначала Фихте, затѣмъ, съ несравненно большею широтой, силой и послѣдовательностью, Гегель.

Въ объемъ моего изложенія не входитъ обсужденіе системы Гегеля. Я долженъ однако сказать, что, по моему мнѣнію, большая часть возраженій, которыя дѣлались его *Логикѣ* и которыхъ важнѣйшія принадлежатъ

*) Нѣтъ ничего въ умѣ, что бы не было прежде въ чувствѣ.

**) Кромѣ самаго ума.

Тренделенбургу, основаны вообще на невѣрномъ пониманіи умственныхъ опредѣленій и діалектической методы Гегеля, а потому бьютъ мимо. Этимъ я не хочу сказать однако, что *Логика* Гегеля есть совершенное произведеніе. Языкъ у него варварскій, что весьма затрудняетъ пониманіе; мысли часто темны, переходы иногда слишкомъ искусственны; самое расположеніе содержанія могло бы быть съ выгодой измѣнено. Но это все-таки единственная грандіозная и истинно научная попытка вывести всю систему умозрительныхъ понятій, которыми руководится человѣческій разумъ въ познаніи вещей. Гегель положилъ прочныя основанія этому зданію; вся дальнѣйшая работа должна примыкать къ нему. Въ этомъ состоитъ главная задача настоящаго времени. Никакой философъ не можетъ отъ нея уклониться, ибо это основа всей философіи. Безъ этого возможны только неясныя гипотезы, которыя могутъ плѣнять воображеніе, но неспособны удовлетворить требованіямъ науки. Между тѣмъ, эти требованія должны быть удовлетворены, и нѣтъ причины, почему бы это не было исполнено. Если математика представляетъ намъ совершенно раціональную и непогрѣшимую систему всѣхъ понятій, вытекающихъ изъ категоріи количества, почему тоже самое не могло бы быть сдѣлано относительно другихъ категорій человѣческаго разума? Всѣ элементы для этого существуютъ; недостаетъ только работы. Этотъ трудъ требуетъ содѣйствія всѣхъ занимающихся философіей; но онъ не свыше человѣческихъ силъ, ибо здѣсь разумъ имѣетъ дѣло только съ самимъ собой: ясное и точное сознаніе своихъ дѣйствій есть все, что требуется *).

Логическій выводъ категорій составляетъ самую сущность метафизики. Гегель хорошо это понялъ; его метафизика вся заключается въ его логикѣ. Однако необходимо сдѣлать тутъ различіе. Есть логика конкретная;

*) Я пытался представить очеркъ этой системы въ *Основахъ Логики и Метафизики*.

это та, которая обыкновенно обозначается этимъ именемъ и которая состоитъ въ описаніи и опредѣленіи всѣхъ дѣйствій человѣческаго ума въ познаваніи вещей, начиная съ чувственныхъ впечатлѣній и доходя до самыхъ отвлеченныхъ понятій. И есть, кромѣ того, отвлеченная логика, которая беретъ только одинъ апріорный элементъ и которой задача состоитъ въ выводѣ всѣхъ раціональныхъ понятій, заключающихся въ разумѣ. Эта послѣдняя сливается съ метафизикой и составляетъ ея основаніе. Если, послѣ этого, спросятъ: метафизика есть ли наука? то отвѣтъ, повидимому, не можетъ быть сомнителенъ. Если логика есть наука, то такова же и метафизика. Конечно, это—не наука, достигшая совершенства; но тоже можно сказать и о логикѣ и о многихъ другихъ. Это не мѣшаетъ тому, что она имѣетъ содержаніе, точно опредѣленное и доступное изслѣдованію. Умозрительныя понятія разума суть достовѣрный фактъ, и такова же ихъ логическая связь. Тутъ нельзя даже открыть ничего новаго; нужно только точно опредѣлить понятія, и на этотъ счетъ можно придти къ совершенно достовѣрнымъ выводамъ, ибо разумъ одинъ во всѣхъ одаренныхъ имъ существахъ.

Но, скажутъ, какое отношеніе имѣетъ этотъ логическій выводъ категорій къ познанію вещей? Это не болѣе какъ рядъ отвлеченныхъ понятій; реальность же вещей совершенно иное, а эта реальная сущность и есть то, что хочетъ раскрыть намъ метафизика. Отвѣтъ на это возраженіе состоитъ въ томъ, что законы разума суть вмѣстѣ и законы реальнаго міра, а потому понятія разума являются выраженіемъ этихъ законовъ и соотвѣтствуютъ природѣ вещей. Математика служитъ явнымъ доказательствомъ этой истины. Всѣ математическія вычисленія основаны на законахъ человѣческаго разума, а между тѣмъ, исходя отъ этихъ вычисленій, мы опредѣляемъ факты, совершенно независимые отъ разума: предсказываются затменія солнца, открываются новыя планеты. Только тождество законовъ можетъ произвести по-

добное совпаденіе. Тоже самое относится и къ метафизическимъ понятіямъ. Болѣе двухъ тысячъ лѣтъ тому назадъ греческіе метафизики утверждали, что субстанція не можетъ ни прибавляться, ни убавляться, а подвергается только различнымъ сочетаніямъ, и вотъ новѣйшая химія провозглашаетъ туже истину. Болѣе двухъ тысячъ лѣтъ тому назадъ Аристотель полагалъ великія начала энергіи потенціальной и дѣятельной, и самые эти термины усвоиваются современною наукой для опредѣленія основнаго закона физическаго міра.

Но если отвлеченныя понятія разума соотвѣтствуютъ природѣ вещей, то все же надобно опредѣлить отношенія этихъ двухъ сферъ; надобно изслѣдовать, какимъ образомъ эти понятія и связывающіе ихъ законы прилагаются къ явленіямъ природы и духа. Это приложеніе можетъ быть двоякаго рода. Подобно тому, какъ есть конкретная и абстрактная логика, возможно конкретное и абстрактное приложеніе категорій и связывающихъ ихъ законовъ къ реальнымъ предметамъ.

Конкретное приложеніе состоитъ въ томъ, чтобы опредѣлить, какія категоріи и какіе умозрительные законы приложимы къ тому или другому явленію, представляющемуся нашимъ чувствамъ, и какимъ образомъ это приложеніе должно совершаться научнымъ путемъ. Для этого нужны три вещи: 1) ясное и точное опредѣленіе умозрительныхъ понятій и связывающихъ ихъ законовъ: это — задача метафизики; 2) точное и достаточно полное знаніе фактовъ: это — дѣло опытныхъ наукъ. Если наше знаніе не соотвѣтствуетъ реальности вещей или если всѣ стороны явленія недостаточно выяснены, то приложеніе закона можетъ всегда быть невѣрно. 3) Надобно построить явленія такъ, чтобы общій законъ могъ быть приложимъ. Это — та метода, которая употребляется въ математикѣ: когда всѣ данныя налицо, надобно построить ихъ такъ, чтобы возможно было приложеніе вычисленія. Это построеніе не должно быть произвольнымъ, а должно вытекать изъ опытныхъ данныхъ, ибо иначе прило-

женіе опять можетъ быть невѣрно. Тѣмъ не менѣе, созданіе этого средняго термина между чистыми понятіями разума и явленіями чувствъ составляетъ отдѣльную задачу. Она подлежитъ философіи, которой основаніемъ служитъ метафизика, но которая заключаетъ въ себѣ. сверхъ того, философію природы и духа. Для того, чтобы она могла совершить свое дѣло дѣйствительно научнымъ образомъ, необходимо, съ одной стороны, чтобы метафизика выработала ясныя и точныя понятія, слагающіяся въ цѣльную систему, съ другой стороны, чтобы опытныя науки были достаточно развиты и дозволяли раціональную конструкцію. Если одного изъ этихъ двухъ условій нѣтъ, то въ приложеніи отвлеченныхъ понятій всегда возможна ошибка. Въ этомъ заключается тайна всѣхъ заблужденій философіи въ исторіи человѣческой мысли.

Но кромѣ этого конкретнаго приложенія къ тому или другому разряду реальныхъ явленій, можетъ быть и абстрактное приложеніе, которое служитъ правиломъ для перваго. Можно имѣть въ виду не то или другое явленіе въ особенности, а явленіе вообще, какъ отношеніе объекта къ субъекту, и изслѣдовать. какія категоріи прилагаются спеціально къ этимъ отношеніямъ. Это опять дѣло метафизики, ибо здѣсь вопросъ идетъ не о данныхъ опыта, а о самой сущности этихъ отношеній и о тѣхъ законахъ, которые направляютъ разумъ въ его объективной дѣятельности. Какъ опредѣляетъ онъ свой объектъ?

Ясно, что самыя общія категоріи человѣческаго разума, категоріи количества, качества и модальности, прилагаются одинаково къ объектамъ чувствъ и къ чистымъ понятіямъ разума. Тутъ нѣтъ ничего существенно объективнаго. Я могу разсуждать въ математикѣ, не имѣя въ виду никакого реальнаго объекта. Но есть разрядъ категорій, которыя спеціально прилагаются къ реальнымъ предметамъ. Это—тѣ, которыя Кантъ назвалъ категоріями отношенія, но которыя точнѣе можно было бы назвать категоріями реальности. Онъисчислилъ ихъ три, а

именно: субстанціальность, или отношеніе субстанціи къ признакамъ, причинность, или отношеніе причины къ слѣдствію, и взаимность, или отношеніе взаимнодѣйствія къ управляющему имъ закону. Кантъ опустилъ четвертую категорію, которая однако существенна и координируется съ остальными, а именно, конечность, или отношеніе цѣли къ средствамъ. Она противоположна категоріи причинности, ибо въ послѣдней начало опредѣляетъ конецъ, тогда какъ въ первой, наоборотъ, конецъ опредѣляетъ начало. Если мы станемъ разсматривать явленіе въ себѣ самомъ, какъ отношеніе объекта къ субъекту вообще, то мы найдемъ въ немъ именно эти четыре категоріи. Тутъ есть необходимо субстанція, какъ субстратъ явленія, или единое, лежащее въ основаніи множества; есть дѣйствующая сила, составляющая причину явленія; есть законъ, управляющій взаимнодѣйствіемъ съ субъектомъ, наконецъ, какъ реакція субъекта, есть цѣль, которую онъ себѣ полагаетъ при изслѣдованіи явленія и та польза, которую онъ изъ него извлекаетъ. Всѣ опытныя науки не даютъ намъ ничего другаго. Иначе и не можетъ быть, ибо человѣкъ мыслитъ только по законамъ своего разума.

Отсюда слѣдуетъ, что самыя эти категоріи a fortiori приложимы къ субъекту, какъ существу мыслящему и одаренному самосознаніемъ. Какъ таковое, онъ является прежде всего дѣятельной силой; эта сила имѣетъ свои законы, которыми она руководится, цѣль, которую она себѣ полагаетъ; наконецъ субъектъ имѣетъ и свою матеріальную сторону, которою онъ открытъ для внѣшнихъ дѣйствій и посредствомъ которой онъ можетъ воздѣйствовать на послѣднія.

Эти четыре категоріи тождественны съ четырьмя началами Аристотеля: причина производящая, причина формальная, причина матеріальная и причина конечная. Иныхъ нѣтъ во всей исторіи философіи. Преобладаніе, которое дается тому или другому изъ этихъ началъ, порождаетъ всѣ существенныя различія философскихъ системъ. Остальное является только слѣдствіемъ и приложеніемъ.

Но если эти категоріи приложимы ко всякой реальности, къ субъекту, такъ же какъ и къ объекту, то онѣ необходимо приложимы и къ реальности абсолютной, которая возвышается надъ субъектомъ и объектомъ и связываетъ ихъ высшею связью. Субъектъ и объектъ противоположны другъ другу; поэтому они образуютъ міръ относительнаго. Но все относительное предполагаетъ абсолютное, ибо все, что своимъ существованіемъ зависитъ отъ другаго, предполагаетъ нѣчто, что зависитъ только отъ себя и существуетъ само по себѣ. Это и есть абсолютное Существо, котораго бытіе является необходимымъ положеніемъ разума и отъ котораго происходитъ все относительное. Познаніе этого Существа не дается намъ чувствами; поэтому теоретики опыта признаютъ его непознаваемымъ, если не совершенно его отрицаютъ. Но тѣ, для которыхъ разумъ не есть пустая коробка, гдѣ сталкиваются и переплетаются тѣни явленій, то-есть тѣни тѣней, а живая сила, которой законы даютъ истинное познаніе вещей, столь же мало могутъ сомнѣваться въ бытіи абсолютнаго Существа, какъ и въ своемъ собственномъ существованіи. Это необходимая идея разума, безъ которой онъ ничего не можетъ понять. Нужно только опредѣлить, что такое это Существо, и тутъ-то начинаются затрудненія и разногласія. Такъ какъ чувства не даютъ намъ о немъ никакого представленія, то понятіе о немъ должно быть опредѣлено a priori, по законамъ разума. Слѣдовательно, вопросъ сводится къ тому, приложимы ли категоріи разума къ этому безконечному Существу, такъ же какъ онѣ приложимы къ конечнымъ существамъ, или къ міру относительнаго?

Но отчего бы онѣ къ нему не прилагались? Понятіе о безконечномъ выходитъ ли изъ тѣсной сферы нашего мышленія, и категоріи разума теряютъ ли свое значеніе, когда онѣ переступаютъ границы относительнаго? Кантъ хотѣлъ доказать, что мы впадаемъ въ неразрѣшимыя противорѣчія, когда мы съ помощью категорій хотимъ опредѣлить абсолютное бытіе; но его преемники показали,

какъ неоснователенъ былъ его скептицизмъ. Самъ онъ положилъ основаніе идеальному пониманію отношеній безконечнаго къ конечному, изъ котораго произошли величайшія философскія системы новаго времени. Но оставляя въ сторонѣ эти спорные вопросы, о которыхъ можно имѣть самыя разнообразныя мнѣнія, мы имѣемъ очевидное довазательство, что категоріи разума приложимы къ безконечному такъ же, какъ къ конечному. Таковымъ служатъ выводы геометріи и механики, основанные на понятіяхъ безконечнаго пространства и безконечнаго времени, и которые именно черезъ это получаютъ всю свою цѣну. Понятіе же объ абсолютномъ Существѣ есть нѣчто несравненно высшее, нежели представленія пространства и времени: это—необходимая идея разума, безъ которой онъ не можетъ постигнуть самое существованіе относительнаго. Возможно ли, чтобы законы разума были неприложимы къ этому Существу, котораго бытіе составляетъ для него необходимое требованіе, логически вытекающее изъ самыхъ этихъ законовъ? Это было бы явнымъ противорѣчіемъ.

И точно, во всѣ времена, приложеніе умственныхъ категорій къ абсолютному Существу было задачею философскихъ и религіозныхъ системъ. Высшее Существо всегда опредѣлялось, какъ безконечная Мощь, какъ верховный Разумъ и какъ Конецъ всѣхъ вещей. Четвертое начало, матеріальное, неприложимо къ Абсолютному, такъ таковому, ибо это—начало всего случайнаго и относительнаго; но первоначальный его источникъ заключается въ Абсолютномъ, ибо отъ послѣдняго получаетъ бытіе все относительное. Отношенія Божества къ міру составляютъ матеріальную сторону его существованія.

Это приложеніе умственныхъ категорій къ абсолютному Существу принадлежитъ къ высшимъ задачамъ метафизики. Оно не составляетъ ея основанія, но оно является ея завершеніемъ. Поэтому всѣ философскія системы задаются этою темой. И въ этомъ отношеніи онѣ разнятся только тѣмъ, что онѣ даютъ предпочтеніе то одной, то

другой изъ этихъ категорій, что ведетъ къ разнымъ послѣдствіямъ. Тоже самое имѣетъ мѣсто и въ религіозныхъ системахъ. Высшая изъ религій, появившихся въ человѣчествѣ, та, которая была поворотною точкою въ исторіи и которую доселѣ исповѣдуютъ всѣ образованные народы, христіанство, поклоняется Богу въ троичности лицъ, какъ Мощь, Слово и Духъ, то-есть, какъ Источникъ, Законъ и Конецъ всѣхъ вещей. Философія признаетъ въ этомъ свои собственныя понятія, и это составляетъ связь, соединяющую ее съ религіей. Для опытной науки, которая представляетъ только безформенный матеріалъ истинной науки, религія остается міромъ, совершенно закрытымъ, если не враждебнымъ. Для тѣхъ же, которые восходятъ къ метафизическимъ началамъ, эти двѣ великія области человѣческаго духа, философія и религія, призваны не враждовать другъ съ другомъ, а соединиться для того, чтобы снова возвести человѣчество къ тѣмъ возвышеннымъ вершинамъ, откуда открываются ему совокупные кругозоры и откуда онъ можетъ обозрѣвать тотъ обширный путь, который предстоитъ ему совершить, и ту цѣль, которой оно должно стремиться достигнуть. Свѣточъ, призванный руководить имъ въ этомъ шествіи, есть Разумъ, которому нечего отрекаться ни отъ одного изъ своихъ правъ, и который, несмотря на его ошибки, есть отраженіе вѣчнаго Свѣта, данное человѣку для познанія вещей.

# Пространство и время.

Что такое пространство и время? Каковы ихъ свойства? Суть ли это только субъективныя опредѣленія человѣческаго разума, какъ думалъ Кантъ, или, наоборотъ, представляютъ ли они только отвлеченія отъ получаемыхъ изъ опыта объективныхъ опредѣленій познаваемыхъ предметовъ, какъ полагаютъ эмпирики? Или, можетъ быть, наконецъ, это опредѣленія субъективныя и объективныя вмѣстѣ, то-есть абсолютныя? Въ послѣднемъ случаѣ, что они такое: субстанціи или признаки, самобытныя сущности или принадлежности чего-нибудь? Соотвѣтствуетъ ли субъективная ихъ форма объективнымъ опредѣленіямъ, или субъективныя представленія и объективныя опредѣленія представляютъ двѣ разныя формы единой сущности? Таковы вопросы, которые неизбѣжно возникаютъ во всякомъ умѣ, размышляющемъ о вещахъ. Обойти ихъ нѣтъ возможности, ибо пространство и время суть необходимыя формы всякаго познанія дѣйствительности. Не выяснивъ ихъ, мы не въ состояніи опредѣлить ни свойствъ нашей познавательной способности, ни истинныхъ свойствъ познаваемыхъ нами вещей. Рѣшеніемъ ихъ опредѣляется все наше міросозерцаніе; отъ него зависитъ пониманіе отношеній человѣческаго разума и къ внѣшнему міру, и къ абсолютному бытію. Поэтому оно составляетъ первое требованіе всякаго философскаго мышленія.

Повидимому, это рѣшеніе не представляетъ неодолимыхъ трудностей. Мы не вступаемъ тутъ въ область, сокрытую отъ нашихъ взоровъ, о которой мы можемъ

судить только косвенно, съ помощью обширныхъ фактическихъ изслѣдованій и часто обманчивыхъ умозаключеній. Эти опредѣленія присущи всякому дѣйствію нашего ума; мы не можемъ безъ нихъ обойтись въ познаніи какого бы то ни было предмета. Притомъ это опредѣленія, общія всѣмъ людямъ, которыя всѣ понимаютъ одинаково, безъ малѣйшаго сомнѣнія и колебанія. Въ геометріи и механикѣ мы имѣемъ науки, которыя орудуютъ этими началами съ полною достовѣрностью. Поэтому, казалось бы, нѣтъ ничего проще, какъ выяснить, что̀ именно въ нихъ содержится и чему они соотвѣтствуютъ въ явленіяхъ. Затѣмъ отъ точной логической связи понятій зависитъ вывести отсюда необходимыя заключенія. Это мы и постараемся сдѣлать. Начнемъ съ времени, которое намъ ближе, ибо имъ опредѣляется не только познаніе внѣшнихъ явленій, но и познаніе внутренняго нашего міра и собственнаго мышленія.

Итакъ, во-первыхъ, что такое время?

Подъ именемъ времени мы разумѣемъ чистую форму послѣдовательности, независимо отъ того, что въ немъ совершается. Послѣдовательность же есть исчезновеніе одного бытія съ появленіемъ другаго. Какъ чистая форма послѣдовательности, время представляется состоящимъ изъ частей, одна за другой появляющихся и исчезающихъ. Эти части называются *моментами* или *мгновеніями*. Онѣ различаются между собой своимъ отношеніемъ къ бытію: моменты исчезнувшіе, то-есть, перешедшіе изъ бытія въ небытіе, составляютъ *прошедшее*; моменты, перешедшіе изъ небытія въ бытіе, составляютъ *настоящее*; наконецъ, тѣ, которые должны получить бытіе, когда исчезнетъ настоящее, составляютъ *будущее*. Такимъ образомъ время представляетъ рядъ исчезающихъ и появляющихся моментовъ, которые въ своей совокупности составляютъ настоящее, прошедшее и будущее.

Свойства этого рода суть:

1. *Непрерывность*. Какъ скоро исчезаетъ одно мгновеніе, такъ непосредственно за нимъ появляется другое.

Совершающееся во времени дѣйствіе можетъ происходить скачками; но время течетъ непрерывно. Нѣтъ мгновенія, когда бы не было настоящаго, и это настоящее непосредственно слѣдуетъ за прошедшимъ и предшествуетъ будущему.

2. *Равномѣрность.* Дѣйствіе, происходящее во времени, можетъ быть болѣе или менѣе продолжительно; одна его часть можетъ совершаться скоро, а другая медленно, и тогда оно будетъ неравномѣрно. Но во времени нѣтъ большей или меньшей скорости, ибо всѣ мгновенія одинаковы, и вся ихъ сущность заключается въ томъ, что одно исчезаетъ, когда другое появляется. Поэтому равномѣрность или неравномѣрность дѣйствія измѣряется продолженіемъ времени, въ которомъ оно совершается.

3. *Дѣлимость.* Такъ какъ время состоитъ изъ частей, то оно дѣлимо. Поэтому могутъ быть большіе или меньшіе промежутки времени. Но это дѣленіе для него внѣшнее. Происходящія въ немъ дѣйствія могутъ совершаться въ теченіи большаго или меньшаго промежутка времени; само же время течетъ непрерывно и равномѣрно. Каждый промежутокъ непосредственно переходитъ въ другой.

4. *Безконечность.* Существо послѣдовательности состоитъ въ томъ, что всякому моменту предшествуетъ другой и за нимъ слѣдуетъ другой. Слѣдовательно, какой бы моментъ мы ни представили настоящимъ, у него всегда есть предшествующій, а потому нѣтъ начала; а съ другой стороны, исчезновеніе одного момента непремѣнно сопровождается появленіемъ другаго, а потому нѣтъ конца. Такимъ образомъ время, какъ чистая форма послѣдовательности, не имѣетъ ни начала, ни конца: оно вѣчно. Восходя къ началу всѣхъ вещей, человѣческій умъ можетъ представить себѣ такую пору, когда не было никакой послѣдовательности, а было только одно абсолютное, неизмѣнное и неподвижное. Но въ отношеніи къ настоящему такая пора представляется прошедшимъ, слѣдовательно, она составляетъ тоже часть вѣчнаго времени.

5. *Единство.* Время одно; разныя времена суть только части одного и того же времени. Настоящій моментъ одинъ для всего сущаго; онъ заключаетъ въ себѣ опредѣленное отношеніе вещей. Слѣдующій моментъ, вслѣдствіе происшедшихъ измѣненій, заключаетъ въ себѣ другое отношеніе, опять же одно для всѣхъ.

6. Изъ единства и безконечности вытекаетъ *всеобъемлемость.* Всякое происходящее въ мірѣ дѣйствіе, всякая совершающаяся въ немъ перемѣна происходитъ *во* времени. Время, какъ чистая форма послѣдовательности, не имѣющая ни начала, ни конца, обнимаетъ ихъ всѣ.

Таково присущее человѣческому разуму понятіе о времени. Такъ его всѣ люди всегда понимали и понимаютъ и всѣ подъ этою формой всегда познавали и познаютъ явленія. Ничего другаго ни въ исторіи, ни въ жизни мы не находимъ.

Не для всѣхъ однако это понятіе одинаково ясно, хотя всѣ имъ одинаково пользуются. Причина та, что время въ нашемъ мышленіи является въ двоякой формѣ: какъ представленіе и какъ понятіе. Общее всѣмъ людямъ представленіе времени. Оно есть всегда присущая уму форма, подъ которою онъ воспринимаетъ всѣ явленія міра. Но въ основаніи этого представленія лежитъ понятіе, которое должно быть выяснено для сознанія, а это составляетъ плодъ особеннаго умственнаго процесса, на который не всѣ способны. Надобно логически анализировать представленіе времени, опредѣлить всѣ его элементы и свести ихъ къ единству. Такимъ образомъ понятіе заключается въ представленіи, но заключается какъ опредѣляющее его начало. Это обнаруживается въ тѣхъ свойствахъ времени, которыя не представимы, а только мыслимы. Такова безконечность. Представленіе по существу своему ограничено, и такова же присущая ему форма. Безконечность же есть опредѣленіе мысли, которая, понимая, что всякому моменту предшествуетъ и за всякимъ слѣдуетъ другой, заключаетъ изъ этого, что у времени, какъ таковаго, нѣтъ ни начала, ни кон-

ца. Понятіе и представленіе относятся другъ къ другу, какъ общее и частное. Общее всегда присуще частному; но проявляясь въ частной формѣ, оно не всегда сознается какъ общее. Существо же обоихъ одно и тоже. Это—единое опредѣленіе въ двухъ разныхъ умственныхъ видахъ.

Что же это за опредѣленіе и откуда оно берется? Есть ли это прирожденная намъ форма мышленія, или она извлекается изъ опыта, вмѣстѣ съ содержаніемъ всего нашего познанія?

Эмпирики выводятъ понятіе о времени изъ чувства продолжительности. Такова теорія Бэна. Но чувство продолжительности, какъ таковое, не существуетъ. Всякое ощущеніе есть настоящее. Таково впечатлѣніе, получаемое отъ явленій, а равно и то утомленіе, которое иногда ощущается отъ продолжающагося явленія. Такъ называемое чувство продолжительности есть ничто иное, какъ сочетаніе настоящаго ощущенія съ воспоминаніемъ предшествующаго. Но воспоминаніе не есть ощущеніе; это — представленіе прошлаго, которое предполагаетъ уже сознаніе времени. Это сознаніе присуще всякому воспоминанію, какъ неотъемлемая его принадлежность. Всякій образъ поэтому именно представляется воспоминаніемъ, что онъ относится къ прошлому. Поэтому, если какое-либо существо имѣетъ память, какъ прирожденную способность, то оно имѣетъ и неразрывно связанное съ этою способностью прирожденное представленіе времени. Оно берется не извнѣ, а изнутри.

Еще менѣе можетъ настоящее ощущеніе дать намъ представленіе будущаго. Для этого нужно имѣть воображеніе, идущее за предѣлы настоящаго, то-есть за предѣлы всякихъ ощущеній. Воображеніемъ одарено всякое существо, которое ставитъ себѣ цѣли и ожидаетъ несуществующихъ еще въ дѣйствительности явленій. То и другое неразрывно связано съ сознаніемъ будущаго, которое не можетъ быть извлечено изъ какихъ бы то ни было явленій, а можетъ быть только прирождено дѣйствующему субъекту.

Итакъ, время есть прирожденнная умозрительная форма представленій. Въ этомъ отношеніи Кантъ былъ совершенно правъ. Но правъ ли онъ, признавая за этимъ опредѣленіемъ чисто субъективное значеніе и отказывая ему во всякой объективности? На этотъ вопросъ мы должны отвѣчать отрицательно.

Временемъ опредѣляются явленія, но явленія не суть чисто субъективныя ощущенія, которымъ ничто не соотвѣтствуетъ въ реальномъ мірѣ. Явленіе есть взаимнодѣйствіе между субъектомъ и объектомъ; если въ этомъ взаимнодѣйствіи есть субъективный элементъ, то есть и объективный, независимый отъ субъекта и принадлежащій самимъ вещамъ. Въ числѣ этихъ объективныхъ опредѣленій есть и такія свойства вещей, которыя прямо относятся къ времени. Такова *послѣдовательность*. Время есть чистая форма послѣдовательности, и такую именно послѣдовательность мы замѣчаемъ въ явленіяхъ, почему и прилагаемъ къ нимъ представленіе времени; мы говоримъ, что они происходятъ во времени.

Эту послѣдовательность мы не можемъ приписать чисто субъективному ощущенію, ибо тутъ есть нѣчто совершенно независимое отъ субъекта. Тотъ или другой рядъ ощущеній вызывается не собственною дѣятельностью ума, а измѣненіями, происходящими въ самихъ явленіяхъ, чему бы, впрочемъ эти явленія ни соотвѣтствовали. Если мы даже явленія примемъ за чистые миражи, то все же эти миражи суть нѣчто измѣняющееся, причина чего лежитъ внѣ насъ. Явленія, по существу своему представляютъ нѣчто измѣнчивое и преходящее. А всякое измѣненіе заключаетъ въ себѣ послѣдовательность: одно исчезаютъ, а другое является. Но мы имѣемъ дѣло не съ одними миражами. И практическая жизнь, и пріобрѣтенное опытомъ знаніе удовлетворятъ насъ, что явленіями раскрываются намъ свойства самихъ вещей. Опытныя науки даютъ намъ непреложные законы, которыми управляется внѣшній міръ, совершенно независимо отъ субъекта. Слѣдовательно, мы должны признать послѣдова,

тельность свойствомъ не только субъективныхъ нашихъ состояній, но и явленій объективнаго міра.

Она составляетъ необходимую принадлежность всякаго дѣйствія. Дѣйствіе состоитъ именно въ измѣненіи, въ переходѣ отъ одного къ другому. Въ объективномъ мірѣ, основное дѣйствіе, къ которому болѣе или менѣе сводятся всѣ остальныя, есть движеніе, а всякое движеніе заключаетъ въ себѣ дѣятельность, непрерывный переходъ отъ одного мѣста къ другому. Въ субъективномъ мірѣ все сводится къ внутреннимъ перемѣнамъ сознанія, и во всѣхъ этихъ перемѣнахъ субъектъ точно также является дѣятельнымъ. Самая воспріимчивость сопровождается воздѣйствіемъ. По своему понятію, послѣдовательность присуща всякому дѣйствію, какъ необходимое его свойство, или какъ аттрибутъ.

Но замѣчаемая въ явленіяхъ послѣдовательность не составляетъ только принадлежности каждаго отдѣльнаго дѣйствія. Въ ней есть свойства, указывающія на единое начало, общее всѣмъ. Эти свойства суть:

1. *Продолжительность.* Одно дѣйствіе начинается или кончается ранѣе другаго; отъ этого зависятъ ихъ реальныя отношенія. Если, напримѣръ, два дѣйствія уравновѣшиваютъ другъ друга и одно прекращается ранѣе другаго, то послѣднее получитъ перевѣсъ. Если для полученія извѣстнаго результата требуется совмѣстное дѣйствіе двухъ силъ и одно дѣйствіе начинается или кончается ранѣе другаго, то результатъ будетъ иной.

2. *Скорость.* Одно и тоже дѣйствіе, напримѣръ. прохожденіе извѣстнаго пространства, можетъ совершаться въ разные промежутки времени и, наоборотъ, въ одинъ и тотъ же промежутокъ времени могутъ проходиться разныя пространства. Этимъ опять опредѣляются взаимныя отношенія вещей. Предметы, движущіеся въ одномъ направленіи съ разною скоростью, съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе отдаляются другъ отъ друга. А такъ какъ причина увеличенія разстоянія заключается въ томъ, что проходятся разныя пространства въ одно время, то

ясно, что время одно для всѣхъ, хотя послѣдовательность движенія въ отношеніи къ пространству можетъ быть разная.

3. *Равномѣрность.* Мы видѣли, что время, какъ чистая форма послѣдовательности, течетъ равномѣрно, но дѣйствіе можетъ происходить или равномѣрно или неравномѣрно. Не только разныя дѣйствія могутъ совершаться съ разною скоростью, но одно и тоже дѣйствіе можетъ въ разныхъ своихъ частяхъ происходить съ большею или меньшею скоростью. Оно можетъ постепенно ускоряться или замедлятся; самое ускореніе можетъ происходить равномѣрно или неравномѣрно, то-есть, въ одинаніе промежутки времени можетъ прибавляться или убавляться одинакая или неодинакая скорость. Поэтому, для опредѣленія отношенія дѣйствія къ времени необходимо неравномѣрныя дѣйствія свести къ равномѣрнымъ. Послѣднія служатъ мѣриломъ первыхъ. Это и дѣлаетъ механика въ отношеніи къ движенію. Однако, для опредѣленія этого отношенія мало одной равномѣрности, нужно еще опредѣленіе величины промежутковъ. Этой цѣли служитъ:

4. *Періодичность дѣйствій.* Есть дѣйствія періодическія, то-есть, совершающія круговращеніе и возвращающіяся къ началу послѣ опредѣленнаго промежутка времени. Таковы, въ особенности, астрономическія явленія, какъ-то: движеніе мѣсяца около земли и планетъ около солнца. Такія явленія служатъ мѣрилами множества другихъ, которыя этой періодичности не имѣютъ. Однако и эти явленія, служащія мѣриломъ для другихъ, въ свою очередь должны быть измѣрены, ибо ничто не ручается намъ въ томъ, что они происходятъ равномѣрно, въ равные всегда промежутки. Этой цѣли служатъ разныя равномѣрныя движенія, устроиваемыя человѣкомъ, какъ-то: качаніе маятника, часовой механизмъ. Но и качаніе маятника на различныхъ широтахъ и при разныхъ условіяхъ измѣняется, хронометры портятся, а потому въ свою очередь, требуютъ провѣрки. Достигнуть болѣе или

менѣе точнаго результата мы можемъ только сравненіемъ однихъ движеній съ другими, да и то мы приходимъ лишь къ точности приблизительной. Абсолютной точности мы могли бы достигнуть единственно въ томъ случаѣ, если бы мы нашли абсолютное движеніе, которое могло бы служить мѣриломъ всѣхъ остальныхъ. Но такого абсолютнаго движенія подлежащія нашему опыту явленія намъ не представляютъ.

Изъ этого ясно, что наше измѣреніе времени всегда болѣе или менѣе относительно и произвольно, ибо за единицу мы можемъ принять произвольный промежутокъ, съ которымъ мы сравниваемъ остальные. Но отсюда не слѣдуетъ, что самое время объективно, представляетъ только отношеніе происходящихъ въ мірѣ дѣйствій. Всѣ означенныя выше опредѣленія: послѣдовательность, продолжительность, скорость, равномѣрность, періодичность суть свойства очевидно объективныхъ, независимыхъ отъ субъекта дѣйствій, но эти свойства принадлежатъ имъ не только въ отношеніяхъ ихъ другъ къ другу, но и въ отношеніи къ единому для всѣхъ началу, которымъ они всѣ опредѣляются. Всякое отношеніе предполагаетъ нѣчто общее относящимся, связывающее ихъ общимъ закономъ. Такъ, отношеніе въ пространствѣ предполагаетъ общую среду, имѣющую свои законы и этими законами опредѣляющую взаимное положеніе находящихся въ ней вещей. Отношеніе взаимнодѣйствія предполагаетъ общее дѣйствіе, опредѣляемое также общимъ закономъ. Это общее начало можетъ быть или принадлежностью самихъ вещей или нѣчто ихъ обнимающее и ихъ въ себѣ заключающее. Къ которому разряду относится время?

Очевидно, къ послѣднему. Относящіяся къ времени свойства вещей разнообразны и измѣнчивы; а время, которое служитъ имъ общимъ мѣриломъ, едино, безконечно и всегда себѣ равно. Свойства вещей опредѣляются отношеніемъ къ времени, какъ къ чему-то отъ нихъ независимому и ихъ опредѣляющему, подобно тому какъ

пространственныя свойства вещей опредѣляются отношеніемъ къ пространству, какъ общей, заключающей ихъ средѣ. Наконецъ, даже помимо всякихъ свойствъ, дѣйствія размѣщаются во времени въ извѣстной послѣдовательности. Они могутъ совпадать или не совпадать во времени, могутъ слѣдовать другъ за другомъ или раздѣляться промежутками; отъ этого зависятъ ихъ реальныя отношенія. Поэтому мы говоримъ, что всѣ дѣйствія происходятъ *во* времени. Этимъ терминомъ, существующимъ на всѣхъ языкахъ, обозначается необходимое отношеніе, вытекающее изъ самой природы вещей, то-есть законъ природы.

Этимъ только объясняется полное соотвѣтствіе нашего субъективнаго понятія о времени съ тѣми объективными опредѣленіями, которыя даются намъ познаніемъ явленій. Субъективно, время, какъ чистая форма послѣдовательности, есть нѣчто независимое отъ какихъ бы то ни было условій; это—послѣдовательность безусловная или абсолютная. Это понятіе мы полагаемъ въ основаніе всего своего міросозерцанія; мы вводимъ его въ наши математическія вычисленія; на немъ мы основываемъ выводимые нами механическіе законы, и на дѣлѣ оказывается, что выведенные такимъ образомъ законы вполнѣ отвѣчаютъ дѣйствительности. Въ этомъ обнаруживается основное тождество субъективнаго и объективнаго бытія. Законы разума и законы внѣшняго міра одни и тѣ—же: необходимое въ разумѣ необходимо и въ природѣ. А такъ какъ законами опредѣляются дѣйствующія въ мірѣ начала, то существуютъ начала общія обоимъ. Къ нимъ принадлежитъ время, которое одинаково опредѣляетъ субъективный міръ и объективный, сводя ихъ оба къ лежащему въ основаніи ихъ абсолютному.

Но если время, какъ абсолютное начало, есть не только отвлеченное представленіе субъекта, но и нѣчто объективное, опредѣляющее всякое дѣйствіе, то что же такое это начало въ самомъ себѣ?

Кантъ, доказывая чистую субъективность пространства

и времени, говоритъ, что защитники объективнаго ихъ существованія должны выбирать одно изъ двухъ: или считать ихъ просто отношеніями вещей, что противорѣчитъ умозрительнымъ ихъ свойствамъ и безусловной достовѣрности математическихъ построеній, или же признать двѣ вѣчныя и безконечныя, сами по себѣ сущія пустоты (Undinge), которыя существуютъ, не имѣя въ себѣ ничего дѣйствительнаго, единственно затѣмъ, чтобы все въ себѣ заключать *).

Если бы точно такова была дилемма, представляющаяся пониманію пространства и времени, то, конечно, намъ оставалось бы только признать ихъ чисто субъективными формами нашего разума, а вмѣстѣ съ тѣмъ признать и всѣ основанные на нихъ законы природы чистыми продуктами нашего умозрѣнія, которымъ ничто не соотвѣтствуетъ въ реальномъ мірѣ. Но кромѣ этой дилеммы, есть еще третій исходъ, который дается самымъ существомъ дѣла и къ которому, въ силу логической необходимости, мы должны неизбѣжно придти.

Что такое время? Анализируя его опредѣленія, мы нашли, что оно представляетъ чистую форму послѣдовательности. Но чистая послѣдовательность, очевидно, сама по себѣ не можетъ существовать. Послѣдовательность есть всегда послѣдовательность чего-либо. Мы видѣли, что она составляетъ необходимый аттрибутъ всякаго дѣйствія. Чистая, или абсолютная послѣдовательность есть, слѣдовательно, аттрибутъ абсолютнаго дѣйствія. Если существуетъ время, то есть въ мірѣ и абсолютное дѣйствіе, обнимающее всѣ частныя дѣйствія и дающее имъ законъ. Что же это за дѣйствіе?

Оно можетъ быть дѣйствіемъ или абсолютнаго субъекта, или абсолютнаго объекта, или, наконецъ, абсолютнаго субъектъ-объекта, то-есть абсолютнаго въ полнотѣ своихъ опредѣленій.

Если время имѣетъ объективное значеніе, то оно не

*) Kritik der reinen Vernunft. Transcend. Aesthetik, § 7.

можетъ быть аттрибутомъ чистаго субъекта. Но столь же мало оно можетъ быть аттрибутомъ чистаго объекта, то-есть безсознательнаго мірового процесса. Міровой процессъ есть совокупность происходящихъ въ мірѣ дѣйствій. Такъ какъ время не есть только отношеніе частныхъ дѣйствій, а представляетъ нѣчто единое, всегда себѣ равное, обнимающее всѣ частныя дѣйствія, то оно не можетъ быть аттрибутомъ этого процесса. Если бы мы даже представили себѣ міровой процессъ какъ дѣйствіе единой всеобъемлющей силы, которая, оставаясь независимой отъ заключающихся въ ней частныхъ силъ, даетъ имъ законъ, то и въ такомъ случаѣ мы не могли бы признать время ея аттрибутомъ, ибо время заключаетъ въ себѣ настоящее, прошедшее и будущее, а чисто объективный процессъ происходитъ весь въ настоящемъ; прошедшее и будущее существуютъ единственно въ сознаніи субъекта. Слѣдовательно, время можетъ быть только аттрибутомъ абсолютнаго субъектъ-объекта, какъ вѣчно дѣйствующей силы, обнимающей всѣ частныя дѣйствія и дающей имъ законъ. Абсолютный, вѣчно дѣйствующій субъектъ-объектъ мы называемъ Духомъ. Время есть аттрибутъ абсолютнаго Духа. Если есть время, то есть и абсолютный Духъ.

Таковъ логически необходимый выводъ, къ которому приводитъ насъ признаніе объективнаго существованія времени. Дилемму, поставленную Кантомъ, мы должны выразить инымъ образомъ: или мы должны признать время чисто субъективнымъ представленіемъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ отвергнуть объективное значеніе всѣхъ законовъ природы, въ которые время входитъ какъ опредѣляющее начало, или мы должны признать время аттрибутомъ абсолютнаго Духа. Другой альтернативы нѣтъ. А такъ какъ въ объективномъ значеніи законовъ природы мы не можемъ сомнѣваться, то послѣдній выводъ остается единственно правильнымъ.

Какъ извѣстно, идеализмъ понимаетъ абсолютное, какъ вѣчно дѣйствующій Духъ, выдѣляющій изъ себя проти-

воположности и опять сводящій эти противоположности къ единству. Таково было воззрѣніе Шеллинга и Гегеля. Ту же мысль выразилъ Гёте въ извѣстномъ стихѣ:

Im Anfang war die That *).

Объективное существованіе времени доказываетъ правильность этого взгляда. Тѣмъ не менѣе, онъ представляется односторонним; имъ не исчерпываются опредѣленія абсолютнаго. Кромѣ вѣчнаго дѣйствія, существуетъ нѣчто неподвижное, неизмѣнное, независимое отъ времени, но такъ же, какъ оно, все въ себѣ заключающее и всему полагающее законъ. Эти свойства даются намъ пространствомъ.

Что же такое пространство?

Мы опять должны анализировать его опредѣленія въ томъ видѣ, какъ они постоянно и необходимо представляются человѣческому уму, а затѣмъ постараться опредѣлить его существо.

Пространство, какъ его представляютъ всѣ люди, есть пустая среда, заключающая въ себѣ всѣ вещи. И матеріальные предметы, и единичные мыслящіе субъекты, всѣ находятся въ пространствѣ. Сама по себѣ, независимо отъ находящихся въ ней вещей, эта среда представляетъ только чистую форму *протяженія*, то-есть количественнаго бытія, котораго всѣ части, существуя совмѣстно, находятся *внѣ* другъ друга.

Если подъ именемъ протяженія мы будемъ разумѣть вообще всякое количественное бытіе, котораго части находятся внѣ другъ друга, то мы будемъ имѣть двѣ формы протяженія: послѣдовательную и совмѣстную. Въ первой протяженіе состоитъ въ томъ, что одна часть бытія замѣняетъ другую, появляясь, когда та исчезаетъ; во второй же эти части существуютъ рядомъ, исключая другъ друга. Первое есть время, второе—пространство. Оба суть чистыя формы, то-есть чистое протяженіе, неза-

*) Въ началѣ было Дѣйствіе.

висимое отъ всякаго содержанія. Такъ понимается пространство человѣческимъ умомъ, и это представленіе полагается въ основаніе всѣхъ построеній и выводовъ геометріи. Абсолютная вѣрность этихъ выводовъ доказываетъ, что оно вполнѣ соотвѣтствуетъ дѣйствительности.

Основныя свойства этого совмѣстнаго протяженія тѣ—же самыя, что и свойства времени, за исключеніемъ того, которымъ опредѣляется ихъ отличіе. Эти свойства суть:

1. *Непрерывность.* Между вещами, находящимися въ пространствѣ, можетъ быть *разстояніе*, то-есть раздѣляющее ихъ пространство; но разстояніе между всякими двумя частями пространства будетъ опять пространствомъ; слѣдовательно, всякая часть непосредственно переходитъ въ другую и всѣ онѣ образуютъ одно непрерывное цѣлое.

2. *Равномѣрность.* Такъ какъ пространство представляетъ чистую форму протяженія, то между его частями нѣтъ качественнаго различія. Единственное ихъ опредѣленіе состоитъ въ томъ, что всѣ онѣ лежатъ внѣ другъ друга, а потому пространство простирается во всѣ стороны совершенно равномѣрно.

3. *Дѣлимость.* Состоя изъ частей, пространство такъ—же, какъ и время, дѣлимо; но и для него это дѣленіе внѣшнее. Заключающіяся въ немъ вещи могутъ занимать большее или меньшее пространство, могутъ находиться на большемъ или меньшемъ разстояніи другъ отъ друга; этимъ въ пространствѣ полагаются границы. Но эти границы суть границы вещей, а не самого пространства, которое непрерывно. Въ пространствѣ всякая граница заключается только какъ возможность, которая становится дѣйствительной лишь дѣйствіемъ находящихся въ немъ вещей; съ измѣненіемъ этого дѣйствія, то-есть, съ перемѣной положенія она опять переходитъ въ возможность. Вслѣдствіе этого перехода изъ возможности въ дѣйствительность и изъ дѣйствительности въ возмож-

ность граница въ пространствѣ представляется по существу своему измѣнчивой; а такъ какъ она полагается и снимается внѣшнимъ для него дѣйствіемъ, то она является и совершенно произвольною. Тѣмъ не менѣе, полагаясь въ пространствѣ, границы причастны всѣмъ его опредѣленіямъ и подчиняются всѣмъ его законамъ. На этомъ основаны всѣ выводы геометріи. Источникъ ихъ заключается въ томъ, что, въ противоположность измѣнчивой границѣ, пространству, какъ таковому, принадлежатъ:

4. *Неподвижность* и *неизмѣнность*. Полагаемыя въ немъ границы измѣняются, но оно остается всегда одно и тоже. Поэтому оно всѣ измѣненія сдерживаетъ непреложными законами. Изъ этого отношенія пространства къ границѣ вытекаетъ:

5. *Безконечность*. Границы заключаются въ пространствѣ—какъ возможность; само же оно идетъ за предѣлы всякой границы. Если мы представимъ какое бы то ни было ограниченное пространство, то за предѣлами его опять будетъ новое пространство, ибо граница, отдѣляющая два предмета, есть общая обоимъ, а потому имѣетъ свойства обоихъ; а такъ какъ граница, отдѣляющая извѣстное пространство, сама имѣетъ протяженіе, то и внѣ ея сущее должно быть протяженнымъ, то-есть имѣть свойства пространства. Безконечность пространства, такъ же какъ и безконечность времени, вытекаетъ изъ самаго его понятія, какъ чистой формы протяженія, или совмѣстной внѣшности. Все, что ограничиваетъ пространство, находится *внѣ* его, а все, что находится внѣ другаго, имѣетъ пространственное опредѣленіе, то-есть занимаетъ пространство. Находящіяся въ пространствѣ вещи могутъ ограничивать другъ друга; но самое пространство, какъ чистая форма внѣшности, не ограничивается ничѣмъ. Граница состоитъ въ немъ, а не внѣ его. Отсюда слѣдуетъ:

6. *Единство*. Пространство одно; двухъ пространствъ быть не можетъ. Другое было бы или внутри его, или внѣ. Но всякое пространство находящееся внутри дру-

гаго, есть часть послѣдняго; а внѣ пространства ничего быть не можетъ, ибо оно безконечно. Это опять вытекаетъ изъ самаго понятія. Чистая форма совмѣстнаго протяженія можетъ быть только одна, ибо количественно ей не полагается предѣла, а всякое качественное различіе исключается.

Тѣмъ не менѣе—многіе изъ современныхъ математиковъ, даже изъ самыхъ значительныхъ, допускаютъ существованіе нѣсколькихъ пространствъ. Говорятъ объ Евклидовомъ, то-есть плоскомъ, пространствѣ, на которомъ основана планиметрія, о пространствѣ сферическомъ и псевдосферическомъ. Исходя отъ положенія, что представленіе пространства дается намъ опытомъ, утверждаютъ, что мы, по спеціальнымъ свойствамъ нашего ума, понимаемъ только пространство о трехъ измѣреніяхъ, въ которомъ живемъ, точно также, какъ если бы были существа, живущія въ двухъ измѣреніяхъ или въ одномъ, то они могли бы представлять себѣ единственно такія пространства. Но нѣтъ причины, почему бы не существовали пространства о четырехъ и болѣе измѣреніяхъ. На этомъ основаніи математики строятъ даже аналитическія формулы и пускаются въ гиперматематическія вычисленія.

Всѣ эти воззрѣнія основаны на неясности понятій. Здѣсь смѣшиваются два разныхъ опредѣленія: безграничное и граница. Первое есть собственно пространство, и оно всегда одно и тоже во всѣхъ своихъ частяхъ. Граница же можетъ быть разная, изъ чего рождаются различныя отношенія частей. Плоскость не есть пространство, а извѣстнаго рода поверхность, то-есть граница, также какъ сфера и псевдосфера. Отъ различныхъ свойствъ этихъ границъ зависитъ то, что на плоскости сумма угловъ треугольника равняется двумъ прямымъ, на сферѣ она больше, а на псевдосферѣ меньше. Причина та, что на плоскости линіи, ограничивающія треугольникъ, прямыя, на сферѣ выпуклыя, на псевдосферѣ вогнутыя. Но всѣ эти различія заключаются въ

одномъ и томъ же пространствѣ и опредѣляются неизмѣнными его законами. Никакого спеціальнаго пространства тутъ не оказывается.

Еще несообразнѣе предположеніе, что могутъ быть существа, живущія въ двухъ или въ одномъ измѣреніи. Протяженіе о двухъ измѣреніяхъ есть поверхность, то-есть граница; протяженіе объ одномъ измѣреніи есть линія, то-есть опять же граница. Но въ чистой границѣ никакое существо жить не можетъ. Чистая граница есть не болѣе какъ отвлеченное представленіе нашего ума, а въ отвлеченіи никакое реальное существо не живетъ. Не только люди, но и всѣ существа, какія могутъ быть на свѣтѣ, всегда жили, живутъ и будутъ жить въ одномъ и томъ же пространствѣ о трехъ измѣреніяхъ, ибо другаго нѣтъ и быть не можетъ.

Для выясненія этого вопроса надобно опредѣлить, что называется измѣреніями пространства. Измѣреніемъ въ обширномъ смыслѣ можно назвать всякое опредѣленіе количественнаго отношенія къ условной единицѣ, или приложеніе *мѣры*; но въ приложеніи къ пространству измѣреніе вообще есть опредѣленіе *разстоянія*. Геометрически это дѣлается линіями, исходящими изъ точки. Линія называется прямою, когда она идетъ по одному направленію, то-есть—опредѣляется исключительно двумя точками: точкою исхода и точкою, на которую она направлена. Такая линія можетъ быть только одна между двумя точками, ибо, если бы ихъ было болѣе, то онѣ различались бы между собою, и для опредѣленія различій нужны были бы новыя точки. Она кратчайшая изъ всѣхъ, ибо всякое новое опредѣленіе прибавляетъ новое пространственное отношеніе, слѣдовательно прибавляетъ путь. Поэтому прямая линія служитъ мѣриломъ для всѣхъ остальныхъ. Но изъ одной и той же точки можетъ исходить безчисленное множество линій; измѣреній пространства въ этомъ смыслѣ можетъ быть безконечное множество. Однако изъ всѣхъ этихъ линій есть три, которыя находятся между собою въ совершенно спеціаль-

номъ отношеніи, а именно, онѣ перпендикулярны между собою. Такихъ системъ можетъ быть опять безконечное множество, ибо каждая проходящая черезъ точку линія имѣетъ двѣ другихъ, перпендекулярныхъ къ ней и между собою. Но всякая такая система непремѣнно состоитъ изъ трехъ перпендикуляровъ. Это опредѣленіе вытекаетъ изъ самаго свойства перпендикуляра, который въ данной точкѣ можетъ быть только одинъ въ отношеніи къ данной линіи или плоскости, а это свойство перпендикуляра въ свою очередь вытекаетъ изъ того, что онъ образуетъ равные углы, а равенство одно между безчисленнымъ количествомъ неравенствъ. Поэтому въ данной плоскости черезъ данную точку могутъ проходить только двѣ линіи, перпендикулярныя между собою. Затѣмъ въ той же точкѣ можно возстановить только одну, третью, линію, перпендикулярную къ самой плоскости, слѣдовательно, ко всѣмъ лежащимъ на ней линіямъ. Всякое уклоненіе отъ этихъ линій будетъ уклоненіемъ отъ равенства угловъ, слѣдовательно, одинъ по крайней мѣрѣ уголъ не будетъ перпендикуляренъ къ другимъ.

Этихъ трехъ линій совершенно достаточно для опредѣленія положенія всякой точки въ пространствѣ. Поэтому онѣ спеціально называются измѣреніями пространства. Когда онѣ приспособляются къ этой цѣли, онѣ въ математикѣ получаютъ названіе *координатъ*. Той же цѣли могутъ служить и всякія другія линіи или заключающіеся между линіями углы; но эти болѣе сложные координаты всегда могутъ быть сведены къ простѣйшимъ, прямоугольнымъ, которые служатъ типомъ для остальныхъ. Во всякомъ случаѣ для полнаго пространства всегда требуется три опредѣленія, и они совершенно достаточны,—доказательство, что ими все исчерпывается. Если бы наше представленіе пространства не совпадало съ дѣйствительностью, то тремя координатами не опредѣлялась бы всякая дѣйствительная точка.

На чемъ же основано это число три? Оно опредѣляется самою природою заключающихся въ пространствѣ

границъ. Измѣреніе есть опредѣленіе разстоянія, а разстояніе всегда берется отъ границы; слѣдовательно, сколько есть видовъ границы, столько будетъ и основныхъ измѣреній.

Мы видѣли, что пространство ограничивается *поверхностью*. Ею извѣстная часть пространства отдѣляется отъ всего остальнаго. Для заключающейся въ ней части пространства эта граница *внѣшняя*. Но есть и граница *внутренняя*, составляющая предѣлъ дѣленія. Такова *точка*, которая не имѣетъ протяженія, а потому недѣлима. Это—чисто умственное опредѣленіе, недоступное внѣшнимъ чувствамъ, которыя всегда даютъ намъ только протяженное. Тѣмъ не менѣе это опредѣленіе логически необходимое и лежащее въ основаніи всѣхъ законовъ геометріи. Но между внѣшнею и внутреннею границею есть пространственное отношеніе, которое въ свою очередь опредѣляется границею, именно *линіею*: она опредѣляетъ разстояніе между точкою и поверхностью.

Таковы три вида границы; иныхъ нѣтъ и быть не можетъ, ибо ими исчерпывается все содержаніе. Пространство ограничивается поверхностью; поверхность, будучи протяженна, слѣдовательно дѣлима, ограничивается линіею; линія въ свою очередь ограничивается точкою; точка же не ограничивается ничѣмъ, ибо она составляетъ чистую границу, а потому недѣлима.

Сообразно съ этимъ существуютъ три измѣренія пространства. Первое измѣреніе составляетъ разстояніе отъ точки—*длина*, второе даетъ разстояніе отъ линіи—*ширина*, наконецъ, третье есть разстояніе отъ поверхности—*глубина* или *вышина*. Это и обнаруживается въ трехъ пересѣкающихся въ точкѣ перпендикулярахъ. Первая проведенная линія даетъ разстояніе отъ точки—длину; возстановленный къ ней перпендикуляръ даетъ разстояніе отъ линіи—ширину; наконецъ, третій, возстановленный къ обоимъ перпендикуляръ даетъ разстояніе отъ плоскости—глубину. Далѣе этого ничего быть не можетъ; четвертое измѣреніе было бы разстояніемъ отъ пространства, что

нелѣпо, ибо пространство не есть граница, а безграничное. Разстояніе отъ ограниченнаго пространства есть разстояніе отъ ограничивающей его поверхности, то-есть это будетъ опять третье, а не четвертое измѣреніе. Тѣ, которые предполагаютъ возможность существъ, живущихъ въ одномъ или въ двухъ измѣреніяхъ, не соображаютъ, что и въ этой гипотезѣ второе или третье измѣреніе потому этимъ существамъ недоступно, что оно лежитъ *внѣ* представляемаго ими пространства; слѣдовательно, четвертое измѣреніе должно находиться *внѣ* того пространства, которое мы понимаемъ и представляемъ. Но пространство, какъ мы его понимаемъ, есть абсолютная форма внѣшности, внѣ которой ничего быть не можетъ. Воображать, что можетъ быть что-нибудь внѣ безконечнаго протяженія, есть логическая несообразность. Подобныя утвержденія обнаруживаютъ только полную невыясненность понятій.

Итакъ, пространство можетъ быть только одно. И тутъ такъ же какъ въ отношеніи къ времени, это опредѣленіе является въ двухъ формахъ: какъ представленіе и какъ понятіе. Всѣмъ людямъ присуще представленіе пространства, и у всѣхъ это пространство одинаково. На немъ основаны аксіомы геометріи, ясныя для всякаго ума и имѣющія непреложную объективную истину. Но и тутъ въ основаніи представленія лежитъ понятіе, которое далеко не всѣми выясняется. Въ этомъ заключается источникъ всѣхъ тѣхъ превратныхъ понятій о пространствѣ, о которыхъ говорено выше. Математики, признающіе четвертое измѣреніе, толкуютъ о томъ, чего, по ихъ собственному сознанію, никто представить не можетъ, что совершенно выходитъ изъ области, доступной человѣческому разуму. Изъ сферы общихъ всѣмъ представленій они пытаются вознестись въ область чистыхъ понятій, которымъ не соотвѣтствуютъ никакія представленія; но здѣсь съ одной математикой ничего не подѣлаешь: тутъ нужна философская мысль, которая одна можетъ воздержать неправильные полеты воображенія.

Въ понятіи человѣкъ имѣетъ логическую форму, которая, какъ общее начало, возвышающееся надъ частнымъ, служитъ мѣриломъ и провѣркою представленій. Оно не извлекается только изъ частнаго, какъ полагаютъ эмпирики, а само даетъ законъ подчиняющемуся ему частному. Такъ, въ опредѣленіяхъ пространства представленіе не даетъ намъ ни безконечно-великаго, ни безконечно-малаго, ни абсолютнаго протяженія, идущаго за всякіе предѣлы, ни точки, какъ абсолютнаго предѣла дѣлимости. Оно не даетъ ни чистой поверхности о двухъ измѣреніяхъ, ни чистой линіи объ одномъ измѣреніи. Все это понятія, расширяющія наши представленія и дающія имъ ту точность и ту непреложную твердость, которыя дѣлаютъ геометрію образцомъ всѣхъ наукъ. Отсюда и безусловная необходимость всѣхъ ея положеній, чего никакой опытъ намъ не даетъ. Изъ опыта мы получаемъ только факты, которые никакой необходимости въ себѣ не заключаютъ и изъ которыхъ поэтому нельзя сдѣлать логическаго вывода.

Изъ этого ясно, что представленіе пространства не почерпается нами изъ опыта, а прирождено человѣческому разуму. Оно прирождено всякому существу, призванному дѣйствовать во внѣшнемъ мірѣ, ибо безъ этого оно не могло бы существовать. Примѣръ многихъ животныхъ, которыя тотчасъ послѣ появленія на свѣтъ свободно двигаются и хватаютъ пищу, составляетъ неопровержимый фактъ, разрушающій всю теорію эмпириковъ. Его не устраняетъ признаніе наслѣдственной передачи когда-то пріобрѣтенной предками способности, ибо признаніе наслѣдственности заключаетъ въ себѣ фактъ прирожденности этого представленія у всѣхъ существующихъ особей, подлежащія опытному изслѣдованію, а о пріобрѣтеніи этого представленія воображаемыми предками мы ровно ничего не знаемъ. Это—фантазіи, которымъ нѣтъ мѣста въ наукѣ.

Животнымъ обща съ человѣкомъ и связанная съ представленіемъ пространства способность дѣлать проекцію,

то-есть, видѣть внѣ себя предметы, изображающіеся на сѣтчатой оболочкѣ. И эту способность нельзя пріобрѣсти, если она не прирождена. Можетъ только потребоваться болѣе или менѣе продолжительное время для приспособленія ея къ дѣйствительности. У животныхъ это совершается разомъ, инстинктивно; человѣку нуженъ для этого нѣкоторый опытъ.

Но если въ этомъ отношеніи человѣкъ уступаетъ животнымъ, то есть другая сторона, которою онъ безконечно возвышается надъ ними. У него пространство не остается на степени прирожденнаго представленія; оно возводится къ понятію. И это понятіе, какъ объяснено выше, не извлекается только изъ представленія, а присуще послѣднему, какъ руководящее и восполняющее начало. Оно даетъ намъ пространство, какъ всеобъемлющую среду, безконечную, неподвижную, неизмѣнную, опредѣляемую непреложными законами и дающую законъ всему, что въ немъ заключается, то-есть, какъ нѣчто абсолютное. Такое понятіе мы не можемъ извлечь ни изъ какихъ опытныхъ данныхъ, ибо опытъ даетъ намъ только частныя, ограниченныя, измѣняющіяся и условныя явленія, а не безусловную заключающую ихъ среду. Такое понятіе можетъ быть порождено единственно умозрѣніемъ, чѣмъ объясняются и всѣ умозрительные выводы геометріи, которая даетъ намъ необходимые и непреложные законы, не прибѣгая ни къ какимъ опытнымъ изслѣдованіямъ, а исключительно путемъ логическихъ построеній и выводовъ. Когда эмпирики утверждаютъ, что геометрическія аксіомы и опредѣленія получаются нами изъ опыта, то это одно изъ тѣхъ ни на чемъ не основанныхъ положеній, которыя выдвигаются въ защиту ложной теоріи, но на которыя не представляется даже и тѣни доказательства. Аксіомы суть положенія, которыя сами по себѣ очевидны, безъ всякой опытной провѣрки; никто въ нихъ не сомнѣвается, потому что умъ не можетъ ихъ не принять, хотя не всѣ даютъ себѣ отчетъ въ ихъ основаніяхъ и происхожденіи. Точно такъ же и

основныя опредѣленія геометріи, какъ уже объяснено выше, чисто умозрительныя. Ни безконечно-малаго, составляющаго предѣлъ всякаго дѣленія, ни безконечно-великаго, превосходящаго всякое представленіе, опытъ намъ не даетъ такъ же какъ онъ не даетъ пространственныхъ опредѣленій объ одномъ или о двухъ измѣреніяхъ. Все это чисто умственныя опредѣленія, а между тѣмъ, на ихъ основаніи выводятся совершенно точные и непреложные законы, которыхъ никакой опытъ не въ состояніи намъ дать.

Но если такимъ образомъ пространство, какъ мы его представляемъ и понимаемъ, составляетъ умозрительное опредѣленіе человѣческаго разума, то что же соотвѣтствуетъ ему въ дѣйствительности? А что есть нѣчто ему соотвѣтвующее, въ этомъ мы сомнѣваться не можемъ, ибо выводимые нами умозрительные законы находятъ полное приложеніе въ опытѣ. Для рѣшенія этого вопроса мы должны разсмотрѣть тѣ пространственныя опредѣленія, которыя даются намъ опытомъ.

Опытъ, съ одной стороны внутренній, съ другой стороны внѣшній, представляетъ намъ двоякаго рода предметы, находящіеся въ пространствѣ: матеріальныя вещи и мыслящія существа. Мы должны изслѣдовать отношенія пространства къ тѣмъ и другимъ.

Матеріальными вещами мы называемъ тѣ, которыя оказываютъ какое-нибудь дѣйствіе на наши внутреннія чувства. Сводя къ единству всѣ раскрывающіяся намъ свойства этихъ предметовъ, мы приходимъ къ понятію о лежащей въ основаніи ихъ субстанціи, которую мы называемъ матеріей. Въ отличіе отъ пространства, представляющаго чистую *экстенсивность,* мы приписываемъ ей нѣкоторую *интенсивность,* которая составляетъ источникъ всякаго дѣйствія. Въ силу этого свойства она способна воспринимать и сообщать движеніе. Поэтому мы говоримъ, что матерія *наполняетъ* пространство. Отсюда вытекаютъ извѣстныя отношенія къ пространству, которыя выражаются въ слѣдующихъ дальнѣйшихъ свойствахъ.

1. *Протяженность.* Наполняя пространство, матеріальная вещь занимаетъ въ немъ извѣстное мѣсто; а такъ какъ всякая часть пространства протяженна, то и наполняющая его матерія имѣетъ протяженіе. Мы не можемъ представить себѣ матерію находящеюся въ одной точкѣ, ибо чистая точка, какъ мы видѣли, есть не болѣе какъ умственное опредѣленіе, представляющее идеальную границу всякой дѣлимости, а въ отвлеченной границѣ никакая реальная вещь быть не можетъ. Поэтому же матерія не можетъ реально существовать ни въ чистой линіи, ни въ чистой поверхности, а только въ полномъ пространствѣ. Какъ отвлеченныя границы, точки, линіи и поверхности суть отношенія пространства къ наполняющимъ его вещамъ, а отношенія существуютъ только при вещахъ. Мы видѣли, что въ чистомъ пространствѣ эти отношенія существуютъ лишь въ возможности; какъ дѣйствительныя, они полагаются находящимися въ пространствѣ вещами и состоятъ при нихъ.

2. *Дѣлимость.* Будучи протяженна, матерія по этому самому дѣлима и, какъ таковая, дѣлима до безконечности, ибо дѣлимость протяженія не имѣетъ границъ: всякая часть протяженнаго имѣетъ опять протяженіе. Но такъ какъ матерія, кромѣ протяженія, обладаетъ извѣстною интенсивностью, то здѣсь ея дѣлимость можетъ найти предѣлъ. Этотъ предѣлъ зависитъ отъ свойства тѣхъ силъ, которыя связываютъ протяженныя части и даютъ имъ отдѣльное, обособленное отъ другихъ мѣсто въ пространствѣ. Недѣлимая частица матеріи будетъ та, которая связана внутреннею силой такъ, что никакая другая сила не можетъ ее раздѣлить. Это называется *атомомъ.* Слѣдовательно, атомистика, какъ воззрѣніе, опредѣляющее свойства матеріи, можетъ быть основана не на томъ, что необходимо гдѣ-нибудь остановиться въ дѣленіи; разумъ такихъ предѣловъ не знаетъ. Источникомъ ея можетъ быть только признаніе единичныхъ силъ, не подлежащихъ разложенію. Такого рода силы раскрываются намъ опытомъ въ химіи.

3. *Подвижность.* Занимая извѣстное мѣсто въ пространствѣ, матеріальная вещь не связана съ этимъ мѣстомъ; она можетъ точно также занимать всякое другое. Но для того, чтобы занять другое мѣсто, она должна туда перемѣститься. Эта перемѣна мѣста есть *движеніе.* Умственно мы можемъ въ представляемомъ нами пространствѣ совершать всевозможныя перемѣщенія, ибо умъ есть дѣятельная сила, которая по своему изволенію соединяетъ и раздѣляетъ свои представленія. Такъ, въ геометріи умственно проводятся линіи, строятся фигуры и однѣ фигуры налагаются на другія. Все это чисто умозрительныя операціи, для которыхъ не требуется никакое внѣшнее представленіе. Въ матеріальномъ же мірѣ движенія зависятъ отъ тѣхъ физическихъ силъ, которыя ихъ производятъ. Въ отличіе отъ разумнаго субъекта, какъ самоопредѣляющагося существа, матерія сама себя не опредѣляетъ къ движенію; но она способна чисто страдательнымъ образомъ воспринимать, продолжать и передавать сообщенное ей движеніе. Это свойство называется *косностью.* На немъ построена вся механика; а такъ какъ механика есть совершенно достовѣрная наука, находящая полное приложеніе въ дѣйствительности, то это свойство матеріи не подлежитъ сомнѣнію. Изъ него вытекаетъ:

4. *Взаимнодѣйствіе* находящихся въ пространствѣ матеріальныхъ вещей. Сообщаемое движеніе воспринимается отъ однѣхъ и передается другимъ; отсюда происходятъ постоянныя перемѣны во взаимномъ положеніи и во взаимныхъ отношеніяхъ вещей. А такъ какъ разъ сообщенное движеніе продолжается въ той или другой формѣ, переходя изъ одной матеріальной частицы въ другую, то изъ этого рождается общій процессъ, обнимающій всѣ находящіяся въ пространствѣ матеріальныя вещи. Все движется, все находится въ постоянномъ взаимнодѣйствіи, а вслѣдствіе того безпрерывно мѣняются пространственныя отношенія вещей. Здѣсь лежитъ источникъ явленій.

Этимъ вмѣстѣ съ тѣмъ полагается существенное

различіе между пространствомъ и наполняющими его матеріальными вещами. Послѣднія находятся въ вѣчномъ движеніи, мѣняютъ свои мѣста и границы, а оно остается неизмѣннымъ и неподвижнымъ, обнимая ихъ всѣ и полагая имъ непреложные законы. Существованіе этой среды не дается намъ внѣшними чувствами, которыя воспринимаютъ только дѣйствія матеріальныхъ предметовъ, но законы этихъ дѣйствій таковы, что они заставляютъ насъ признать объективное существованіе этой среды, которая уже дана намъ прирожденными способностями нашего разума. Всякое взаимнодѣйствіе находящихся внѣ другъ друга вещей предполагаетъ существованіе общей имъ среды, въ которой онѣ могутъ дѣйствовать другъ на друга, оставаясь внѣшними, то-есть не совпадая, а соединяясь и раздѣляясь; такая именно среда есть пространство. Всякое движеніе, какъ перемѣна мѣста, предполагаетъ существованіе пространства. Вопросъ заключается лишь въ объективныхъ свойствахъ этой среды. Они раскрываются намъ тѣмъ, что законы нашего субъективнаго представленія пространства суть тѣ самые, которыми управляются явленія. Слѣдовательно, наше субъективное представленіе имѣетъ объективное значеніе.

Взаимнодѣйствіе находящихся въ пространствѣ вещей не ограничивается частными ихъ отношеніями, предполагающими общую, обнимающую ихъ среду. Оно прямо полагаетъ пространство, какъ единое для всѣхъ. Есть въ матеріальномъ мірѣ явленіе, общее всѣмъ и простирающееся на всю безконечность. Это явленіе есть притяженіе. Въ наукѣ оно установлено, какъ не подлежащій сомнѣнію законъ, управляющій и движеніями небесныхъ свѣтилъ и паденіемъ тѣлъ; но причины его доселѣ остаются загадкою, и всѣ гипотезы, которыя стремились къ объясненію этого явленія, оказываются совершенно несостоятельными. Попытаемся подойти къ этому вопросу, исходя отъ того, что мы достовѣрно знаемъ. Гдѣ есть математическія отношенія, тамъ можно сдѣлать и логически необходимые выводы.

Законъ притяженія состоитъ въ томъ, что всякая частица матеріи притягиваетъ къ себѣ другую пропорціонально массѣ и обратно пропорціонально квадратамъ разстоянія. Этимъ доказывается не только единство матеріи, но и единство пространства. Всѣ разсѣянныя по вселенной частицы матеріи находятся въ постоянномъ взаимнодѣйствіи; всѣ связаны однимъ общимъ закономъ, выражающимъ отношеніе къ общему, заключающему ихъ пространству. Дѣйствіе силъ опредѣляется разстояніями, а разстоянія опредѣляются отношеніемъ къ единому и неизмѣнному пространству, ибо разстоянія суть части пространства. Такимъ образомъ субъективное наше представленіе получаетъ объективную достовѣрность, и всѣ выводимые геометріей умозрительные законы находятъ полное приложеніе.

Но установляя, какъ непреложный фактъ, законъ тяготѣнія, Ньютонъ, раскрывшій этотъ законъ, отказывался отъ всякаго его объясненія. Тутъ есть, повидимому, взаимнодѣйствіе двухъ вещей, отстоящихъ другъ отъ друга на громадныя разстоянія; между тѣмъ, никакой философскій умъ, говоритъ Ньютонъ, не можетъ признать дѣйствія на разстояніи. Это значило бы признать, что вещь дѣйствуетъ тамъ, гдѣ ея нѣтъ, а такое предположеніе нелѣпо. Поэтому тѣ, которые пытались объяснить это явленіе, прибѣгали къ гипотезѣ толчка. Они искали причины тяготѣнія не въ самихъ дѣйствующихъ другъ на друга матеріальныхъ массахъ, а въ движеніи окружающей среды, которая наталкиваетъ ихъ другъ на друга. Но всѣ эти болѣе или менѣе остроумныя гипотезы находятся въ противорѣчіи съ самимъ закономъ тяготѣнія, который указываетъ на дѣйствіе, пропорціональное массѣ и уменьшающееся съ увеличеніемъ разстоянія отъ этой массы. Слѣдовательно, дѣйствующая сила присуща самимъ этимъ массамъ, и если тутъ есть дѣйствіе среды, то и среда должна находиться въ извѣстномъ отношеніи къ дѣйствующимъ массамъ.

Чтобы придти въ этомъ вопросѣ къ какому-либо пра-

вильному выводу, мы должны прежде всего установить понятіе о силѣ. Въ механикѣ оно принимается просто какъ начало движенія, но затѣмъ оно остается совершенно неопредѣленнымъ. Иногда прямо говорятъ, что мы не знаемъ, что̀ такое сила. Нѣкоторые математики пытаются даже совершенно обойти это понятіе; они всю механику сводятъ къ описанію движенія, что противорѣчитъ раскрываемымъ въ ней законамъ, ибо существеннымъ факторомъ всякаго движенія является время, а въ механикѣ есть множество функцій, независимыхъ отъ времени; къ нимъ принадлежитъ и законъ тяготѣнія. Между тѣмъ, эта неопредѣленность понятія о силѣ служитъ источникомъ множества недоразумѣній. Только выяснивъ, что̀ именно мы подъ этимъ разумѣемъ, можно придти къ сколько-нибудь яснымъ представленіямъ.

Сила есть логическое опредѣленіе, соотвѣтствующее дѣйствію. Если есть дѣйствіе, то есть что-нибудь дѣйствующее; этотъ источникъ, или причину дѣйствія, мы называемъ силою. Такъ какъ дѣйствіе многообразно, а производящая его сила одна, то сила есть единое, лежащее въ основаніи различій, то-есть субстанція. Какъ таковая, она опредѣляется своими признаками. Эти признаки могутъ быть количественные и качественные. Послѣдніе опредѣляются качествомъ дѣйствія. Это качество можетъ быть разнообразно; но есть два основныя качества, которыя присущи всякой силѣ и опредѣляются ея отношеніемъ къ дѣйствію. Какъ способность къ дѣйствію, она заключаетъ въ себѣ послѣднее въ видѣ возможности: это состояніе силы называется *потенціальнымъ*. Напротивъ, какъ переходящая въ дѣйствіе, сила находится въ состояніи *дѣятельномъ*. Въ приложеніи къ движенію въ пространствѣ эти двѣ формы силы носятъ въ механикѣ названія *потенціальной* и *кинетической энергіи*. Въ количественномъ же отношеніи, сила имѣетъ оба свойственныя количеству опредѣленія: *экстенсивность* и *интенсивность*, или *объемъ* и *напряженіе*. Объемъ силы опредѣляется объемомъ ея дѣйствія, ибо гдѣ есть дѣй-

ствіе, тамъ есть и сила. Напряженіе же свойственно силѣ, какъ источнику дѣйствія, ибо она способна къ дѣйствію именно потому, что она имѣетъ извѣстное напряженіе. Слѣдовательно, сила такъ же, какъ матерія, есть наполняющая пространство интенсивность. Но она отличается отъ матеріи тѣмъ, что матерія есть начало косное, а сила начало дѣятельное. Поэтому въ механикѣ различаются сила и масса. Однако, сила, дѣйствующая въ матеріальномъ мірѣ, всегда связана съ матеріей, и притомъ въ двоякой формѣ. Какъ потенціальная энергія, или какъ способность, она всегда присуща данной матеріи, составляя постоянную ея принадлежность. Таковою она является въ притяженіи, которое всегда пропорціонально массѣ. Въ этомъ отношеніи всякая частица матеріи есть центръ силы. Напротивъ, какъ кинетическая энергія, сила переходитъ изъ одной массы въ другую, всегда оставаясь количественно себѣ равною, то-есть опредѣляясь какъ единое, всегда тожественное съ собою начало, несмотря на различіе движимыхъ массъ и самихъ движеній. Въ этомъ видѣ сила является субстанціей, отличною отъ матеріи, переходящею изъ одной матеріальной частицы въ другую и связывающею ихъ всѣ совокупнымъ движеніемъ.

Таковы несомнѣнныя, указанныя логикой и опытомъ начала, которыми опредѣляется понятіе силы. Теперь посмотримъ, что изъ нихъ вытекаетъ относительно притяженія. Законъ притяженія даетъ намъ какъ объемъ, такъ и напряженіе дѣйствующей силы. Напряженіе выражается пропорціональностью массѣ. Объемъ же отъ центральной массы распространяется на всю вселенную; дѣйствіе, слѣдовательно и присущая ему сила, исчезаетъ только въ безконечности. Эти оба начала связаны постояннымъ закономъ: по мѣрѣ увеличенія объема уменьшается напряженіе. Извѣстно, что концентрическія поверхности шара относятся другъ къ другу, какъ квадраты радіусовъ или разстояній отъ центра. Слѣдовательно, расширяясь изъ центра во всѣ стороны, сила какъ бы

распредѣляется по шарообразнымъ поверхностямъ, уменьшаясь въ напряженіи ровно настолько, насколько она увеличивается въ объемѣ. Количество ея по всей вселенной, на разныхъ разстояніяхъ отъ центра, вездѣ одинаково; но съ удаленіемъ отъ центра сила все болѣе расширяется, а съ тѣмъ вмѣстѣ интенсивность переходитъ въ экстенсивность, напряженіе въ протяженіе. Матеріальная же частица остается неизмѣннымъ центромъ этой распространяющейся во всѣ стороны силы; интенсивностью этого центра опредѣляется ея напряженіе во всѣхъ концахъ вселенной.

Эта способность силы къ безконечному расширенію дается намъ другимъ математическимъ отношеніемъ, вытекающимъ изъ того же закона. Дѣйствіе силы въ каждой точкѣ пространства есть только частное явленіе совокупной силы, исходящей отъ центра. Эта совокупная сила получила въ механикѣ названіе *энергіи*, а математическое ея выраженіе носитъ названіе *потенціала*. Зависимость всякаго частнаго дѣйствія отъ центральной энергіи выражается математически тѣмъ, что формула, выражающая притяженіе, есть *производная* отъ потенціала. Это отношеніе совершенно достовѣрное и строго опредѣленное. Между тѣмъ, изъ него математически вытекаетъ противоположное направленіе дѣйствія силы и потенціала: если дѣйствіе силы направлено къ центру, что имѣетъ мѣсто въ притяженіи, то потенціалъ, напротивъ, выражаетъ способность удалить частицу отъ центра въ безконечность; то-есть для того, чтобы произвести притяженіе, нужна способность силы расшириться въ безконечность *). Физическую необходимость такого отношенія можно объяснить нагляднымъ примѣромъ: для того, чтобы взойти на лѣстницу, нужно отталкиваться отъ ступенекъ, то-есть произвести давленіе внизъ.

---

*) Это выражается математически перемѣною знаковъ: $\int \frac{m}{r^2} = -\frac{m}{r}$, т. е. интегралъ массы, дѣленной на квадратъ разстоянія, равняется минусъ массѣ, дѣленной на разстояніе.

Такимъ образомъ, при расширеніи силы отъ центра въ безконечность, происходитъ обратное давленіе къ центру, давленіе, пропорціональное дѣйствующей массѣ и обратно пропорціональное квадратамъ разстоянія. При такихъ условіяхъ, равновѣсіе установляется тѣмъ, что интенсивность силы уменьшается равномѣрно, по мѣрѣ удаленія отъ центра. Но оно нарушается, какъ скоро въ этой средѣ является другая интенсивность, превосходящая ту, которая установилась въ данномъ мѣстѣ въ отношеніи къ извѣстному центру. Въ такомъ случаѣ, для возстановленія равновѣсія, новая интенсивность выпирается туда, гдѣ есть интенсивность ей равная, то-есть къ центру. Если это матеріальная частица, то она можетъ уравновѣситься только соединеніемъ съ первой, а такъ какъ вторая частица составляетъ, въ свою очередь, центръ силы, то это отношеніе взаимно: обѣ будутъ стремиться другъ къ другу, пока не достигнется равновѣсіе.

Таково объясненіе притяженія, которое вытекаетъ изъ существующихъ научныхъ данныхъ. Матерія, по этому воззрѣнію, есть собраніе единичныхъ силъ, распространяющихся, каждая изъ своего центра, по всей вселенной. А такъ какъ сила есть наполняющая пространство интенсивность, то изъ этого образуется общая среда, которая называется *эѳиромъ*.

Правильность этой теоріи подтверждается другимъ явленіемъ, представляющимъ законы аналогическіе притяженію. Это явленіе есть электричество. Оно также имѣетъ напряженіе, выражаемое потенціаломъ, и дѣйствіе притяженія и отталкиванія, обратно пропорціональное квадратамъ разстоянія. Но оно имѣетъ ту особенность, что оно разбивается на двѣ противоположныя формы, положительную и отрицательную, изъ которыхъ каждая отталкиваетъ себя и притягиваетъ другую. Физическое значеніе этихъ двухъ формъ доселѣ не выяснено. Существеннаго различія между ними нѣтъ, ибо вещество, которое играетъ роль положительнаго относительно одного, является отрицательнымъ въ отношеніи къ другому. Всего

вѣроятнѣе, что это различіе опредѣляется взаимнымъ положеніемъ частицъ при ихъ взаимодѣйствіи: одна можетъ занимать положеніе центральное, а другая периферическое, изъ чего проистекаетъ различное направленіе токовъ отъ центра къ окружности и отъ окружности къ центру. Какъ бы то ни было, мы имѣемъ здѣсь то, что было выведено выше относительно притяженія: отталкиваніе себя, то-есть безконечное расширеніе во всѣ стороны, и связанное съ этимъ притяженіе другого, обратно пропорціонально квадратамъ разстоянія. Электричество представляетъ намъ вмѣстѣ съ тѣмъ возставленіе нарушеннаго равновѣсія образованіемъ разрѣшающихъ напряженіе токовъ, которые стремятся отъ одного центра къ другому, увлекая матеріальныя частицы, что и производитъ притяженіе. А такъ какъ эти токи другъ другу противоположны, то изъ этого происходятъ, съ одной стороны, колебанія, съ другой стороны, взаимная нейтрализація обоихъ, превращеніемъ двухъ противоположныхъ движеній въ совокупное вращательное. Колебанія даютъ свѣтъ, а взаимная нейтрализація теплоту.

Таково построеніе матеріи, которое мы можемъ вывести изъ имѣющихся у насъ данныхъ. Я далекъ отъ мысли выдавать эти объясненія за доказанную истину. Не выдаю ихъ даже за строго научную гипотезу. Всякая научная теорія должна быть проведена по всѣмъ явленіямъ и провѣрена, насколько возможно, опытомъ и вычисленіями. Здѣсь я хотѣлъ только указать возможность раціональнаго объясненія явленій, которыя иначе остаются покрытыми непроницаемою тайной. Для нашей цѣли важно одно, именно, что неподлежащіе сомнѣнію законы природы заставляютъ насъ признать объективное существованіе того самаго пространства, которое составляетъ необходимое представленіе нашего ума. Астрономія и физика подтверждаютъ выводы геометріи и анализа.

Можно одно спросить: вполнѣ ли совпадаетъ мыслимое нами пространство съ пространствомъ міросозданія? Мыслимое пространство абсолютно безконечно, а вселенная

можетъ быть ограничена, слѣдовательно, она можетъ занимать только часть безконечной среды, ее обнимающей. Таковою считали ее древніе мыслители, которыхъ кругозоръ ограничивался нашею солнечною системой. Съ тѣхъ поръ, какъ было открыто, что солнечная система составляетъ только ничтожную часть мірозданія и передъ взорами человѣка развернулись безчисленные міры, витающіе на разстояніяхъ, которыя превосходятъ все, что можетъ представить себѣ воображеніе, мысль объ ограниченности вселенной замѣнилась понятіемъ о ея безконечности. Однако, твердыхъ основаній для этого нѣтъ. Безчисленность міровъ и безконечность разстояній, все это только относительно. Число колебаній свѣта въ секунду превосходитъ также всякое воображеніе, а между тѣмъ оно не только конечно, но можетъ быть вычислено. Въ самомъ звѣздномъ небѣ, представляющемъ намъ образъ безконечнаго, есть явленіе, которое, повидимому, указываетъ на существованіе общаго центра и общей окружности, именно, млечный путь. Онъ образуетъ поясъ, а поясъ служитъ указаніемъ совокупнаго вращательнаго движенія, слѣдовательно, общаго центра и общей окружности. Аналогическія явленія представляетъ намъ поясъ мелкихъ планетъ въ солнечной системѣ, а также кольцо Сатурна, и оба имѣютъ именно это происхожденіе. Конечно, мы можемъ себѣ представить, что вся доступная нашимъ взорамъ вселенная составляетъ только часть еще болѣе необъятнаго цѣлаго; но это будетъ только игра воображенія; разумныхъ основаній для этого нѣтъ.

Къ тому же понятію объ общемъ центрѣ вселенной приводитъ насъ и законъ всемірнаго тяготѣнія. Всякая система тяготѣющихъ другъ къ другу частицъ имѣетъ общій центръ тяжести. Если мы возмемъ двѣ системы, то и у нихъ будетъ общій центръ. Сколько бы ихъ ни взяли, всегда, въ силу законовъ геометріи и механики, повторится одно и то же. Общая пространственная связь предполагаетъ общее средоточіе. А такъ какъ всемірное тяготѣніе состоитъ именно въ томъ, что всѣ разсѣянныя

въ пространствѣ матеріальныя частицы тяготѣютъ другъ къ другу въ силу общаго, связывающаго ихъ закона, то всѣ онѣ имѣютъ одинъ общій центръ, который и есть центръ вселенной. Если же вселенная имѣетъ общій центръ, то она имѣетъ и общую окружность, слѣдовательно, она ограничена.

Къ тому же выводу приводитъ насъ и круговращеніе свѣтилъ. Спутники вращаются около планетъ, планеты около солнца; вся солнечная система, повидимому, вращается около центра, котораго еще не удалось опредѣлить. Можно предположить, что и этотъ центръ, со всею своею системой, въ свою очередь, вращается около неизвѣстнаго намъ центра. Но какъ бы далеко мы ни шли, надобно гдѣ-нибудь остановиться, ибо исканіе реальнаго центра идетъ внутрь и не можетъ простираться въ безконечность.

Только этимъ способомъ можно наконецъ объяснить самое происхожденіе матеріи. Повидимому, мы стоимъ тутъ передъ вопросомъ, совершенно недоступнымъ нашему изслѣдованію; при отсутствіи всякихъ данныхъ, казалось бы, въ этой области можно только гадать, да и гадать на-обумъ. Въ дѣйствительности, однако, это не такъ. Мы имѣемъ такую нить, которая, при правильномъ научномъ руководствѣ, можетъ привести насъ къ совершенно достовѣрнымъ заключеніямъ. Постараюсь дать объ этомъ нѣкоторое понятіе.

Физическій взглядъ на природу представляетъ намъ матерію, какъ собраніе дѣйствующихъ другъ на друга единичныхъ субстанцій. Выше было уже замѣчено, что будучи протяженною, матерія дѣлима до безконечности; но могутъ быть силы, связывающія частицы такъ, что никакая другая сила не въ состояніи ихъ раздѣлить. Существуютъ ли въ дѣйствительности такія силы или нѣтъ, это можетъ раскрыться намъ только опытнымъ изслѣдованіемъ явленій природы, и въ этомъ отношеніи химія даетъ намъ совершенно достовѣрныя данныя. Точныя и всегда неизмѣнныя пропорціи, въ которыхъ про-

стыя вещества, или элементы, соединяются другъ съ другомъ, не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что они состоятъ изъ мельчайшихъ, неизмѣнныхъ частицъ, имѣющихъ свой опредѣленный вѣсъ, объемъ и плотность, и въ такомъ видѣ соединяющихся съ другими и опять выходящихъ неизмѣнными изъ этихъ соединеній. Атомистическая гипотеза находитъ въ химіи непоколебимую опору. Но если матерія состоитъ изъ атомовъ, то законъ образованія атомовъ есть законъ образованія самой матеріи. Вопросъ сводится слѣдовательно къ тому: можемъ ли мы изслѣдовать этотъ законъ?

Первый шагъ къ тому сдѣланъ періодическимъ закономъ, открытымъ Менделѣевымъ. Всѣ атомы, расположенные по вѣсу, образуютъ рядъ, въ которомъ замѣчаются повторяющіеся періоды уплотненія и разрѣженія. Это даетъ намъ возможность не только распредѣлить элементы по группамъ, но и указать пробѣлы, съ обозначеніемъ самыхъ свойствъ тѣхъ неизвѣстныхъ веществъ, которыя должны ихъ выполнить. Открытіе нѣкоторыхъ изъ этихъ веществъ, предугаданныхъ Менделѣевымъ, блистательнымъ образомъ оправдало его теорію.

Этотъ законъ чисто фактическій; но уже самая періодичность указываетъ на общій процессъ образованія атомовъ. Постепенное увеличеніе и уменьшеніе плотности при возрастаніи вѣса даютъ совершенно опредѣленныя математическія отношенія, изъ которыхъ, при сведеніи ихъ къ общимъ формуламъ, можетъ получиться общій управляющій процессомъ математическій законъ. Это я и старался сдѣлать въ статьяхъ о системѣ химическихъ элементовъ, напечатанныхъ въ «Журналѣ Русскаго Физико-Химическаго Общества»*). Результатомъ изслѣдованія было сведеніе всѣхъ этихъ математическихъ отношеній къ единому атомическому потенціалу, или къ выраженію силы, производныя отъ котораго даютъ различ-

*) См. Журналъ Ф.-Х. Общества 1888 г., №№ 3 и 7; 1889 г. №№ 7, 8 и 9 и 1892 г. № 5.

ныя системы равновѣсія, образующія атомы первоначальнаго цикла. Эти начальныя единицы, состоящія изъ уравновѣшивающихъ другъ друга центра и окружности, составляютъ ядра, изъ которыхъ затѣмъ, путемъ образованія около нихъ новыхъ окружностей, въ силу продолженія того же періодическаго процесса, возникаютъ болѣе сложные элементы. Такъ образуется цѣлая система, которая разбивается на четыре основныя группы, характеризуемыя преобладаніемъ одного изъ четырехъ элементовъ, входящихъ въ составъ каждаго атома: 1) центра, 2) окружности, 3) разстоянія, опредѣляющаго ихъ отношеніе, 4) нейтральнаго пояса, составляющаго результатъ ихъ взаимнодѣйствія. Центральные элементы обладаютъ наибольшею силою сцѣпленія, периферическіе—наибольшею подвижностью, формальные—наибольшимъ объемомъ, нейтральные, или матеріальные—наибольшею плотностью. Послѣдніе являются позднѣе остальныхъ, ибо они находятся только въ дальнѣйшихъ періодахъ или циклахъ, какъ бы вставляясь между центральными и переферическими элементами. Такимъ образомъ, атомъ и система атомовъ опредѣляются одними и тѣми же началами и управляются однимъ и тѣмъ же закономъ. А такъ какъ совокупная система представляетъ совокупную матерію, то мы имѣемъ здѣсь самый законъ образованія матеріи изъ взаимнодѣйствія двухъ противоположныхъ силъ центральной и периферической.

Этимъ объясняются всѣ ея свойства. Проистекая изъ центральной силы, она сама образуетъ единичный центръ силы, что и выражается въ притяженіи. Съ другой стороны, отъ периферической силы она заимствуетъ вращеніе окружности около единичнаго центра, что дѣлаетъ ее центромъ движенія. Отношеніе центра къ окружности опредѣляется пространствомъ, вслѣдствіе чего матерія является протяженною. Наконецъ, взаимнодѣйствіе противоположныхъ силъ, нейтрализуясь, образуетъ косную массу, которая и составляетъ истинное существо матеріи.

Нѣкогда нѣмецкій идеализмъ строилъ матерію изъ двухъ противоположныхъ силъ, притяженія и отталкиванія. Здѣсь, на основаніи чисто опытныхъ данныхъ и вытекающихъ изъ нихъ математическихъ отношеній, получается тотъ же самый законъ въ болѣе опредѣленной формѣ. Но существованіе этого закона предполагаетъ въ самой вселенной существованіе двухъ противоположныхъ силъ, центральной и периферической, соотвѣтствующихъ потенціальной и кинетической энергіи, а это, въ свою очередь, приводитъ насъ къ заключенію, что вселенная имѣетъ одинъ общій центръ и общую окружность. Взаимнодѣйствіе этихъ двухъ противоположныхъ силъ, нейтрализуясь, производитъ матерію, состоящую изъ единичныхъ силъ, которыя сочетаютъ въ себѣ свойства обѣихъ, однако въ различной пропорціи, изъ чего образуется система. Каждый атомъ въ этой системѣ, отличаясь отъ другихъ, составляетъ самостоятельный центръ силы, расширяющейся по всей вселенной, а вмѣстѣ имѣетъ вращающуюся около центра окружность, которая отдѣляетъ его отъ остального міра и даетъ ему самостоятельное, неизмѣнное бытіе. Такимъ образомъ, атомъ представляетъ вселенную въ маломъ видѣ; это—матеріальный микрокосмъ.

Таковы результаты, къ которымъ привело меня основанное чисто на опытныхъ данныхъ и математическихъ вычисленіяхъ изслѣдованіе системы химическихъ элементовъ. Они потверждаютъ высказанную выше мысль, что матеріальный міръ имѣетъ общій центръ и общую окружность.

Однако, для того, чтобы периферическая сила могла воздѣйствовать на центръ, нужно, чтобы она, въ свою очередь, сдерживалась и направлялась высшею силой. Если мы представимъ себѣ находящійся въ какомъ бы то ни было мѣстѣ пространства міровой потенціалъ, то онъ, въ силу присущей ему способности къ расширенію, распространится на все безконечное пространство. Въ безконечности потенціалъ теряетъ свое значеніе; онъ рав-

няется нулю. Черезъ это, происходящая отъ него кинетическая энергія, то есть сообщенное имъ расширяющейся силѣ движеніе, становится самостоятельною; но не будучи сдержана ничѣмъ, она разсѣется въ безконечномъ пространствѣ. Для того, чтобы произошло взаимнодѣйствіе съ центромъ, она должна быть обращена вспять или получить круговое движеніе, а это можетъ сообщить ей только другая, высшая сила. Какая же это сила? Отвѣтъ на это даетъ то, что выведено выше относительно времени. Объективное существованіе времени предполагаетъ существованіе абсолютнаго дѣйствія, обнимающаго всѣ частныя дѣйствія и дающаго имъ законъ. Это именно требуется здѣсь. Кинетическая энергія мірозданія, а вмѣстѣ и проистекающее отъ нея раздробленіе центральной міровой силы на единичныя силы матеріи, являются свидѣтелями этого абсолютнаго дѣйствія.

Итакъ, объективное пространство матеріальнаго міра, раскрываемое намъ явленіями, составляетъ только часть мыслимаго пространства, которое абсолютно простирается въ безконечность. Но какое же реальное значеніе имѣетъ это мыслимое пространство? Для рѣшенія этого вопроса мы должны разсмотрѣть отношеніе мысли къ пространству.

Выше было доказано, что присущее разуму представленіе пространства, также какъ и лежащее въ основаніи его понятіе, суть опредѣленія умозрительныя. Изъ этого слѣдуетъ, что пространственныя опредѣленія свойственны мысли, какъ таковой, ибо умозрительныя начала суть тѣ, которыя вытекаютъ изъ существа самаго мышленія. Таковы всѣ умственныя категоріи: категоріи количества—единство, множество, безграничное, граница, число; категоріи бытія—бытіе, небытіе, процессъ, опредѣленіе; категоріи дѣйствія—возможность, необходимость, дѣйствительность; наконецъ, категоріи реальности—субстанція, причина, цѣль, законъ. Всѣ онѣ представляютъ способы дѣйствія разума въ соединеніи и раздѣленіи представленій, а съ тѣмъ вмѣстѣ въ познаніи вещей. Истекая изъ

единаго разума, онѣ образуютъ единую систему, которая, будучи логически связана, можетъ быть выведена чисто a priori. Это и составляетъ основаніе метафизики, какъ науки *). А такъ какъ законы разума совпадаютъ съ законами внѣшняго міра, то эти субъективныя категоріи соотвѣтствуютъ сущностямъ, или связующимъ началамъ самихъ вещей, которыя познаются нами приложеніемъ категорій къ явленіямъ. То-же самое, какъ мы видѣли, имѣетъ мѣсто относительно времени. Оно составляетъ умозрительное представленіе, въ силу того, что самое мышленіе происходитъ во времени; но ему соотвѣтствуетъ и объективное бытіе. Если то-же самое относится и къ пространству, если и оно составляетъ умозрительное опредѣленіе, которому соотвѣтствуетъ объективное бытіе, то не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что оно составляетъ опредѣленіе не только объективнаго міра, но и самой мысли.

Это слѣдуетъ уже изъ того, что мыслящій субъектъ находится въ пространствѣ и занимаетъ въ немъ извѣстное мѣсто. Мыслящіе субъекты множественны и существуютъ внѣ другъ друга. Внѣ ихъ находится и тотъ объективный міръ, съ которымъ они состоятъ во взаимнодѣйствіи. А все, что находится внѣ другого, находится въ пространствѣ и занимаетъ въ немъ извѣстное мѣсто, которымъ опредѣляются его отношенія къ другому. Но то, что занимаетъ извѣстное мѣсто, тѣмъ самымъ протяженно. Выше было замѣчено, что никакое реальное существо не можетъ находиться въ чистой точкѣ, ибо точка ничто иное, какъ отвлеченное представленіе ума, означающее границу всякой дѣлимости. Все, что занимаетъ мѣсто въ пространствѣ, занимаетъ часть пространства, слѣдовательно, протяженно. Это логически необходимое положеніе прилагается и къ мыслящему субъекту.

Фактически оно доказывается существованіемъ пространственныхъ ощущеній. Когда мыслящій субъектъ ощу-

---

*) См. мое сочиненіе; *Основанія логики и метафизики.*

щаетъ боль въ рукѣ или ногѣ, онъ чувствуетъ себя присущимъ рукѣ или ногѣ, слѣдовательно, протяженнымъ. Ощущающій субъектъ наполняетъ тѣло, присутствуя въ каждой его частицѣ, которыя связываются съ центромъ нервными нитями, идущими отъ мозга и спинного хребта къ оконечностямъ. Ощущеніе разлито всюду, слѣдовательно и субъектъ ощущенія, ибо гдѣ есть ощущеніе, тамъ есть и субъектъ.

Но если ощущеніе разлито по всѣму тѣлу, то мышленіе сосредоточивается въ мозгу, который также занимаетъ извѣстное мѣсто въ пространствѣ. И тутъ мы находимъ пространственныя явленія, опредѣляющія самую дѣятельность мысли. Такова локализація отправленій мозга. Когда поражается извѣстная часть мозга, субъектъ теряетъ цѣлый рядъ представленій. Какое бы объясненіе мы ни старались дать этому явленію, оно во всякомъ случаѣ доказываетъ связь мышленія съ тѣми или другими мѣстностями въ мозгу, а это — связь пространственная. Для того, чтобы разомъ относиться къ разнымъ мѣстамъ, нужно имѣть протяженіе. Притомъ, эта связь не умственная только, а реальная. Физическое пораженіе части мозга уничтожаетъ способность представлять извѣстныя вещи.

Но пространственныя опредѣленія мыслящаго субъекта не ограничиваются объемомъ тѣла. Есть явленіе, которое выноситъ его далеко за предѣлы тѣлеснаго протяженія. Это явленіе есть проекція. Мы видимъ вещи внѣ себя, на разстояніи. Это разстояніе полагается самимъ субъектомъ. Изображеніе предмета, произведенное свѣтовыми лучами на сѣтчатой оболочкѣ глаза, мы выносимъ вдаль, полагая его въ представляемомъ пространствѣ. И это выносимое нами въ окружающій міръ изображеніе не есть просто умственное представленіе; оно соотвѣтствуетъ дѣйствительности. Видимый предметъ мы можемъ осязать рукою и пользоваться имъ, какъ реальною вещью. Если онъ отъ насъ далекъ, мы можемъ къ нему идти. Даже если онъ находится на разстояніи для насъ недоступ-

номъ, мы имѣемъ всѣ средства удостовѣриться, что это дѣйствительный предметъ, а не фантасмагорія. Мы можемъ самымъ точнымъ образомъ измѣрить разстояніе, на которомъ онъ отстоитъ отъ насъ, опредѣлить его свойства и управляющіе имъ законы. А между тѣмъ, то, что мы видимъ, есть все-таки не болѣе какъ представленіе, которое можетъ совпадать съ дѣйствительностью, но можетъ и не совпадать. Въ зеркалѣ мы видимъ предметъ не тамъ, гдѣ онъ есть на самомъ дѣлѣ, а по направленію отраженнаго луча. То же имѣетъ мѣсто при преломленіи и аберраціи свѣта. Неподвижныя звѣзды мы видимъ не на тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онѣ находятся въ настоящее время, а на тѣхъ, гдѣ онѣ были, можетъ быть, нѣсколько лѣтъ тому назадъ, смотря по времени, которое потребно было свѣтовому лучу, чтобы пройти эти необъятныя пространства и достигнуть нашего глаза. Но во всѣхъ этихъ случаяхъ, несовпаденіе нашего субъективнаго представленія съ объективнымъ положеніемъ предмета въ пространствѣ зависитъ отъ законовъ объективнаго пространства и движущихся въ немъ свѣтовыхъ лучей, доказательство, что полагаемое нами субъективное пространство и реальное пространство въ существѣ своемъ тожественны.

При этомъ, однако, сохраняется и различіе. Оно выражается въ томъ, что по представляемому пространству мы не всегда вѣрно судимъ о реальномъ пространствѣ. Послѣднее мы можемъ измѣрить физическими средствами; для перваго мы такой мѣрки не имѣемъ. Поэтому предметы далекіе могутъ казаться намъ близкими и наоборотъ. Но возможность этихъ ошибокъ зависитъ отъ ограниченности единичнаго субъекта. Для абсолютнаго разума представляемое пространство всегда будетъ совпадать съ реальнымъ.

Какія же заключенія мы можемъ вывести изъ проекціи? Мы имѣемъ здѣсь явленіе аналогическое съ притяженіемъ: субъектъ видитъ вещь на разстояніи, то-есть, повидимому, тамъ, гдѣ онъ самъ не находится. И этотъ

актъ зрѣнія не воображаемый только, а дѣйствительный, ибо онъ совпадаетъ съ самимъ предметомъ. И здѣсь также, какъ относительно притяженія, мы должны принять, что тамъ, гдѣ есть дѣйствіе, есть и сама дѣйствующая сила. Слѣдовательно, мы должны признать мыслящій субъектъ центральною силой, простирающеюся всюду, гдѣ есть только возможность взаимнодѣйствія, то-есть во всѣ концы вселенной. Этими свойствами онъ оказывается однороднымъ съ силою матеріальной.

Такое совпаденіе свойствъ совершенно раціонально, ибо эти свойства вытекаютъ изъ существа всякой силы, дѣйствующей въ пространствѣ. Занимая въ пространствѣ извѣстное мѣсто, она представляетъ нѣкоторую наполняющую пространство интенсивность, каковы бы впрочемъ ни были остальныя ея качества; отношеніе же этой интенсивности къ заключающей ее безконечной экстенсивности состоитъ въ томъ, что первая, будучи дѣятельною, распространяется изъ центра во всѣ стороны въ безконечность. Эта способность къ безконечному расширенію составляетъ естественную принадлежность матеріальной силы, какъ источника движенія; она же вытекаетъ изъ существа мышленія, какъ и способности внѣшняго представленія. Сознавая себя, мыслящій субъектъ противополагаетъ себѣ объективный міръ, какъ внѣ его сущій, а для этого требуется положеніе безконечнаго пространства, какъ среды, заключающей въ себѣ этотъ объективный міръ. Вопросъ состоитъ лишь въ томъ: совпадаетъ ли это умственное пространство съ реальнымъ? Законъ проекціи даетъ на это утвердительный отвѣтъ, и логика говоритъ намъ, что иначе быть не можетъ, ибо только при этомъ условіи возможно реальное взаимнодѣйствіе между субъектомъ и объектомъ.

Но если въ своихъ пространственныхъ свойствахъ, какъ единичныя силы, дѣйствующія въ одномъ и томъ же пространствѣ, мыслящій субъектъ и матерія однородны, то они существенно различаются характеромъ и содержаніемъ дѣйствія, слѣдовательно *качествомъ* наполняющей

пространство интенсивности, которая составляетъ источникъ дѣйствія. Въ этомъ отношеніи они другъ другу противоположны. Всѣ дѣйствія матеріи сводятся къ движенію, то-есть, къ перемѣнѣ мѣста, при чемъ дѣйствіе всегда вызывается отношеніемъ къ другому. Сама по себѣ матерія есть косная или нейтральная масса, находящаяся въ состояніи равновѣсія; къ дѣйствію она вызывается нарушеніемъ этого равновѣсія со стороны другой массы, что вызываетъ обоюдное дѣйствіе. Ничего другого не представляютъ ни притяженіе, ни отталкиваніе, ни давленіе, ни толчокъ. Въ мыслящемъ субъектѣ, напротивъ, пространственныя его опредѣленія, а черезъ нихъ и отношенія къ другому, составляютъ только внѣшнюю его сторону. Надъ этимъ возвышается внутренній міръ, независимый отъ всего внѣшняго, міръ, въ которомъ господствуютъ самосознаніе и самоопредѣленіе. Въ самыхъ своихъ отношеніяхъ къ внѣшнему міру субъектъ является самоопредѣляющимся началомъ. Вынося въ проекціи полученное на сѣтчатой оболочкѣ изображеніе, онъ самъ полагаетъ свое пространство, и полагаетъ его не для другого, а для себя. Представляя образъ внѣ себя, онъ не дѣйствуетъ на другое, не производитъ никакого движенія, а только самъ себѣ противополагаетъ объектъ. Онъ по собственному изволенію можетъ мѣнять свои впечатлѣнія, устремляя вниманіе то на одинъ предметъ, то на другой. Наконецъ, онъ способенъ отрываться отъ всякихъ внѣшнихъ впечатлѣній и воспроизводитъ представленія чисто внутри себя, безъ всякаго отношенія къ внѣшнимъ предметамъ. Мало того: возвышаясь надъ всѣми пространственными опредѣленіями, онъ мыслитъ общія сущности, отрѣшенныя отъ всякихъ условій пространства и времени. А такъ какъ это мышленіе обще всѣмъ мыслящимъ субъектамъ, то черезъ это установляется между ними идеальная, то-есть умственная и нравственная связь, основанная на взаимномъ признаніи самоопредѣленія, или свободы разумныхъ существъ. Вытекая изъ сознанія, эта связь не ограничивается прехо-

дящимъ моментомъ, но обнимаетъ настоящее, прошедшее и будущее. Этимъ установляется связь съ самимъ Абсолютнымъ, ибо мыслящій субъектъ сознаетъ Абсолютное и дѣйствуетъ на основаніи этого сознанія.

Такимъ образомъ, мы имѣемъ два противоположныхъ другъ другу міра: одинъ—косный, лишенный внутренняго самоопредѣленія и весь погруженный во внѣшнія отношенія, которыми опредѣляются всѣ происходящія въ немъ дѣйствія; другой—основанный на внутреннемъ самоопредѣленіи, изъ котораго рождаются чисто идеальныя опредѣленія и отношенія. Носителями этихъ двухъ міровъ являются единичныя силы съ противоположными опредѣленіями. Противоположеніе ихъ таково, что онѣ непосредственно не могутъ дѣйствовать другъ на друга. Для того, чтобы явилась возможность взаимнодѣйствія, необходимо посредствующее звено: нужна третья посредствующая сила, имѣющая свойства обѣихъ. Такова органическая, или *жизненная сила*, проявляющаяся въ строеніи и жизни органическаго тѣла. Только черезъ посредство органическаго тѣла матеріальная сила можетъ дѣйствовать на мыслящій субъектъ, а мыслящій субъектъ на матерію. Для того, чтобы это могло совершиться, матерія устрояется такъ, что она становится орудіемъ мыслящаго субъекта, или единичнаго разума, съ чѣмъ вмѣстѣ разумъ, дѣйствуя на матерію, становится доступнымъ ея опредѣленіямъ. Установляя такимъ образомъ связь между обоими началами и превращая матерію въ орудіе для дѣятельности разума, посредствующая сила дѣйствуетъ *цѣлесообразно*. Этимъ она является причастною разуму, ибо разумъ, сознавая будущее, есть способность полагать цѣли; въ матеріи, какъ таковой, цѣлесообразности нѣтъ никакой, а есть только механическія дѣйствія. Но организуя матерію и состоя съ нею въ прямомъ взаимнодѣйствіи, посредствующее начало необходимо имѣетъ и свойства послѣдней. Это разумъ, погруженный въ матерію и безсознательно ее устрояющій. Такая цѣлесообразно дѣйствующая сила называется *душою*. Она представляетъ

единичную форму абсолютнаго субъектъ-объекта, или Духа, котораго аттрибутъ, какъ мы видѣли, есть время. Такое понятіе не составляетъ только плодъ метафизическаго построенія. Оно неотразимо вытекаетъ изъ самихъ явленій, изъ тѣхъ цѣлесообразныхъ отношеній, которыя въ малѣйшихъ своихъ частяхъ представляетъ намъ органическій міръ. Отрицать его можно, только преднамѣренно закрывъ глаза на очевидность *).

Такимъ образомъ мы имѣемъ три разнородныя силы, изъ которыхъ двѣ другъ другу противоположны, а третья служитъ между ними посредникомъ и установляетъ между ними взаимнодѣйствіе. Но для того, чтобы такое взаимнодѣйствіе было возможно, необходима общая объемлющая ихъ среда — пространство, а вслѣдствіе того необходимо, чтобы всѣ онѣ имѣли общія свойства силъ, находящихся и дѣйствующихъ въ пространствѣ. Отсюда пространственныя опредѣленія мыслящаго субъекта, а также и матеріальной единицы.

Но что же такое это пространство, которое въ своихъ нѣдрахъ заключаетъ всѣ единичныя силы? Здѣсь мы опять стоимъ передъ дилеммою, поставленною Кантомъ, и должны дать на нее такой же отвѣтъ, какъ относительно времени.

Пространство, какъ объективная сущность, не есть только отношеніе частныхъ силъ; этому, какъ указано выше, противорѣчатъ всѣ законы природы. Но оно не есть также чистая пустота. Пустота есть отрицательное понятіе—ничто, а ничто само по себѣ не существуетъ, не имѣетъ никакихъ положительныхъ свойствъ и ничему не даетъ закона. Въ отвлеченіи мы мыслимъ пространство, какъ чистое протяженіе, но въ дѣйствительности протяженіе есть всегда протяженіе чего-нибудь. Чего же протяженіе есть пространство?

По своимъ свойствамъ, пространство есть аттрибутъ

---

*) См. въ моемъ сочиненіи: *Положительная философія и единство науки* главу о біологіи.

Абсолютнаго: оно неизмѣнно, неподвижно, всеобъемлюще, вѣчно; заключая въ себѣ все, оно всему даетъ законъ, и этотъ законъ непреложенъ для всѣхъ вещей и во всѣ времена. Пространство, какъ объективное начало, есть явленіе Абсолютнаго въ объективномъ мірѣ.

Но какого же Абсолютнаго, или какого опредѣленія Абсолютнаго оно составляетъ необходимый аттрибутъ? Мы видѣли, что время есть аттрибутъ абсолютнаго Духа, какъ вѣчно дѣйствующей силы. Пространство независимо отъ времени и дѣйствія, слѣдовательно, оно не можетъ быть аттрибутомъ абсолютнаго Духа. Мы можемъ понять его или какъ аттрибутъ абсолютной Матеріи, или какъ аттрибутъ абсолютнаго Разума, ибо пространственныя опредѣленія свойственны обоимъ началамъ.

Первое однако немыслимо. Пространство не есть что-либо матеріальное, а потому не можетъ быть протяженіемъ матеріальной вселенной. Этому противорѣчатъ самыя свойства матеріи, какъ коснаго начала. Лишенная самоопредѣленія, она не полагаетъ пространства, а заключается въ немъ. Она вызывается къ дѣйствію отношеніемъ къ другому, внѣ ея сущему, а это предполагаетъ уже существованіе пространства, общаго обоимъ и ихъ въ себѣ заключающаго. Еще менѣе это допустимо съ признаніемъ ограниченности матеріальнаго міра, къ чему приводятъ насъ, какъ мы видѣли, самые законы природы. Мыслимое безпредѣльное пространство обнимаетъ собою и заключаетъ въ себѣ матеріальный міръ, какъ единую систему, имѣющую общій центръ и общую окружность. Послѣдній занимаетъ только часть обнимающей его безконечности.

Итакъ, остается признать пространство аттрибутомъ абсолютнаго Разума. Это заключеніе вытекаетъ изъ самыхъ положительныхъ свойствъ разума. Мы видѣли, что мыслящій субъектъ, въ силу самоопредѣленія, *полагаетъ* пространство не только субъективно, какъ мыслимое начало, но и объективно, въ отношеніи къ реальнымъ предметамъ; это полагаемое имъ пространство реально сов-

падаетъ съ объективнымъ пространствомъ, въ которомъ заключаются всѣ вещи. Этимъ совпаденіемъ установляется реальная связь, а вмѣстѣ и возможность взаимнодѣйствія между мыслящимъ субъектомъ и матеріальнымъ міромъ. Тѣмъ же умственнымъ пространствомъ установляется и идеальная связь между мыслящими существами. Они понимаютъ другъ друга, потому что всѣ имѣютъ одинакія общія понятія и представленія, что составляетъ признакъ единаго во всѣхъ разума. Но для того, чтобъ они сообщались, необходимо общее всѣмъ и одинакое у всѣхъ представленіе пространства. Это связывающее ихъ умственное пространство должно быть одно для всѣхъ; оно должно имѣть значеніе не только субъективное, идеальное, но и объективное, реальное, ибо только въ силу этого представленія мыслящіе субъекты понимаютъ себя и другихъ, какъ внѣ другъ друга сущія единицы, находящіяся во взаимнодѣйствіи, а это и есть реальное ихъ отношеніе. Но если умственное пространство для каждаго субъекта полагается самимъ субъектомъ, или единичнымъ разумомъ, то единое, общее всѣмъ умственное пространство полагается единымъ, т.-е. абсолютнымъ Разумомъ, обнимающимъ всѣ разумныя единицы. Каждая изъ нихъ, занимая въ абсолютномъ пространствѣ свое опредѣленное мѣсто, полагаетъ въ силу самоопредѣленія, съ своей точки зрѣнія, свой собственный кругозоръ, который, истекая изъ единичнаго субъекта, можетъ совпадать или не совпадать съ кругозорами другихъ мыслящихъ субъектовъ, а равно и съ пространственными опредѣленіями матеріальныхъ вещей. Абсолютнаго тождества здѣсь нѣтъ, а потому есть возможность ошибокъ. Но пространство, полагаемое абсолютнымъ Разумомъ. абсолютно тождественно какъ съ умственнымъ пространствомъ, обнимающимъ всѣ мыслящіе субъекты, такъ и съ реальнымъ пространствомъ, заключающимъ въ себѣ весь матеріальный міръ. Это и есть абсолютное, безпредѣльное, всеобъемлющее пространство, все въ себѣ заключающее.

Итакъ, абсолютное пространство есть аттрибутъ абсолютнаго Разума. Поэтому оно всему даетъ законъ, ибо разумъ есть начало и источникъ всякаго закона. Поэтому и отношенія пространства постигаются разумными существами, какъ непреложные законы вселенной.

Но мы видѣли, что кромѣ пространственныхъ опредѣленій, составляющихъ необходимое условіе отношеній его къ внѣшнему міру, разумъ имѣетъ и свой внутренній міръ, источникомъ котораго является самосознаніе и истекающее изъ самосознанія самоопредѣленіе. То, что составляетъ сущность единичнаго субъекта, то принадлежитъ и абсолютному субъекту, ибо разумъ одинъ во всѣхъ. Какъ матеріальный атомъ представляетъ микрокосмъ, то-есть вселенную въ маломъ видѣ, такъ и мыслящій атомъ есть образъ абсолютнаго Разума, микрокосмъ духовный. Безъ самосознанія и самоопредѣленія абсолютный Разумъ немыслимъ, а такъ какъ самосознаніе есть начало, полагающее себя центромъ и противополагающее себѣ объектъ, какъ внѣ его сущій, то и абсолютное самосознаніе верховнаго Разума полагаетъ себя абсолютнымъ центромъ и противополагаетъ себѣ объективный міръ, какъ другое. Какъ центральное начало, онъ полагаетъ и абсолютное пространство, которое составляетъ необходимое условіе противоположенія себѣ объекта, или положенія чего-нибудь внѣ себя. Но полагая объектъ внѣ себя, разумъ полагаетъ его вмѣстѣ съ тѣмъ для себя: это *его* объектъ. Эта связь субъекта съ объектомъ установляется именно пространствомъ, полагаемымъ разумомъ и обнимающимъ объектъ. Въ пространствѣ полагаются такимъ образомъ два противоположные центра: объективный и субъективный. Въ отношеніи къ абсолютному Разуму объективный центръ есть центръ вселенной; субъективный же центръ есть самъ верховный Разумъ, какъ внѣміровой центръ, которымъ и полагается безконечное пространство, обнимающее все мірозданіе.

Противополагая себѣ объектъ, какъ сущій внѣ его, хотя имъ обнимаемый, разумъ представляетъ его въ видѣ

образа или понятія, то-есть въ свойственной ему умственной формѣ. Это и составляетъ его внутренній міръ, міръ мыслимыхъ сущностей. Въ единичномъ субъектѣ, вслѣдствіе его ограниченности и измѣнчивости, эти мыслимыя представленія подвергаются измѣненіямъ и колебаніямъ; они могутъ соотвѣтствовать или не соотвѣтствовать тому, что есть въ объектѣ. Они подлежатъ совершающемуся во времени процессу развитія. Въ абсолютномъ Субъектѣ эти мыслимыя опредѣленія представляютъ вѣчныя и неизмѣнныя, независимыя отъ пространства и времени сущности вещей, то, что Платонъ называлъ *идеями*. Существованіе чисто идеальнаго міра предполагаетъ существованіе абсолютнаго Разума, котораго онъ составляетъ принадлежность. И наоборотъ, если есть абсолютный Разумъ, то есть и міръ идей, составляющихъ его представленія объекта.

Чему же соотвѣтствуютъ эти мыслимыя сущности въ объективномъ мірѣ?

Если мы возьмемъ какое-либо человѣческое понятіе, напримѣръ, лошадь, растеніе, и сравнимъ его съ тѣмъ, что намъ представляетъ дѣйствительность, то мы увидимъ, что понятіе заключаетъ въ себѣ признаки общіе всѣмъ лошадямъ и растеніямъ; они соотвѣтствуютъ тому, что въ предметѣ есть общаго и постояннаго, а это и есть то, что называется сущностью. Поэтому во всякомъ предметѣ есть признаки существенные и не существенные: первыми опредѣляется то, что въ однородныхъ предметахъ или въ измѣненіяхъ одного и того же предмета всегда остается одинакимъ; вторыми опредѣляются самыя измѣненія. Такъ, напримѣръ, въ понятіи о лошади существенны ея анатомическое строеніе и физіологическія свойства; несущественны масть, ростъ, особенности формы. Въ понятіи о растеніи существенны органическіе процессы, отличающіе растеніе отъ всякихъ другихъ предметовъ; несущественно безконечное разнообразіе формъ и цвѣтовъ. Но то, что несущественно въ общемъ понятіи о растеніи, можетъ быть существенно въ понятіи о

спеціальномъ родѣ или видѣ растеній. Таковы специфическіе признаки, общіе всѣмъ подходящимъ подъ родовое или видовое понятіе особямъ и отличающіе ихъ отъ другихъ.

Что же такое эти мыслимыя сущности? Суть ли это только умственныя представленія, которыя служатъ намъ пособіемъ для классификаціи предметовъ, то-есть для приведенія ихъ въ порядокъ въ нашемъ умѣ, какъ думаютъ эмпирики, или онѣ соотвѣтствуютъ чему-либо дѣйствительно находящемуся въ вещахъ?

Если мы взглянемъ на то, что происходитъ въ мірѣ, то отвѣтъ на этотъ вопросъ не можетъ быть сомнителенъ. Мы видимъ, что, напримѣръ, лошади рождаются другъ отъ друга, образуя рядъ поколѣній, въ которомъ всѣ особи имѣютъ нѣкоторые признаки тождественные и другіе различные. Первые мы называемъ существенными, равно принадлежащими всѣмъ, а другіе несущественными, свойственными отдѣльнымъ особямъ. Но происхожденіе животныхъ другъ отъ друга есть дѣйствіе извѣстной силы, которая, передаваясь отъ поколѣнія поколѣнію, остается тождественною съ собою въ основныхъ чертахъ, а въ другихъ видоизмѣняется сообразно съ условіями пространства и времени. Слѣдовательно то, что мы называемъ сущностью и что выражается понятіемъ, соотвѣтствуетъ извѣстнымъ силамъ природы. Если мы возьмемъ другой рядъ поколѣній, то легко убѣдимся, что существенные признаки перваго повторяются и во второмъ, изъ чего мы заключаемъ, что и здѣсь и тамъ дѣйствуетъ одна и та же сила. Если мы, далѣе, отъ понятія о лошади возвысимся къ понятію о животномъ, то получимъ понятіе объ общей силѣ природы, проявляющейся въ совокупномъ животномъ царствѣ; а связывая это понятіе съ понятіемъ о растеніи, получимъ понятіе о присущей природѣ органической силѣ, дѣйствующей по извѣстнымъ законамъ и производящей многообразные типы и роды органическихъ существъ. Всѣ эти силы суть нѣчто реальное, ибо онѣ проявляются въ дѣйствіи, именно, въ

произведеніи ряда органическихъ существъ. То-же относится и къ неодушевленнымъ предметамъ. Такъ напримѣръ, понятію о водородѣ соотвѣтствуетъ реальное вещество, одаренное извѣстными силами: какъ газъ, оно расширяется и производитъ давленіе; соединяясь съ кислородомъ, оно образуетъ воду.

Но что же такое эти силы сами въ себѣ, какъ объективныя опредѣленія?—Сила есть способность къ дѣйствію, а потому она представляется въ двоякой формѣ: какъ способность и какъ дѣйствіе, или какъ возможность и дѣйствительность. Выше было указано на то, что въ наукѣ и въ жизни всякая сила представляется въ двоякомъ состояніи, въ потенціальномъ и дѣятельномъ. Потенціальное состояніе заключаетъ въ себѣ *возможность* дѣйствія. Но возможность, въ себѣ самой взятая, вѣчна; она не зависитъ отъ условій пространства и времени. Для того, чтобы проявиться въ дѣйствіи, она нуждается въ этихъ условіяхъ, ибо сила, проявляясь въ дѣйствіи, вступаетъ въ отношенія къ другимъ и подвергается всѣмъ измѣненіямъ, проистекающимъ изъ этихъ отношеній. Но въ себѣ самой, какъ существо силы, возможность всегда себѣ тождественна. Если, при данныхъ условіяхъ пространства и времени, появилась на свѣтъ лошадь, то возможность этого появленія искони лежала въ силахъ природы, хотя бы условія ея проявленія не были налицо. И если условія исчезнутъ, то возможность все-таки сохраняется до тѣхъ поръ, пока новое сочетаніе условій не позволитъ ей проявиться въ дѣйствительности. Въ отдѣльныхъ случаяхъ возможность можетъ даже никогда не проявиться въ дѣйствительности: извѣстная частица водорода можетъ никогда не встрѣтиться съ кислородомъ при такихъ условіяхъ, которыя повели бы къ образованію воды; тѣмъ не менѣе эта способность за нею вѣчно остается, составляя неотъемлемую ея принадлежность.

Этимъ вѣчнымъ возможностямъ, лежащимъ въ силахъ природы и независимымъ отъ пространства и времени, соотвѣтствуютъ мыслимыя сущности. Въ ограниченномъ

разумѣ онѣ могутъ соотвѣтствовать или не соотвѣтствовать реальнымъ возможностямъ: человѣку можетъ представляться возможнымъ то, что реально невозможно. Но въ абсолютномъ Разумѣ идеальная и реальная возможность всегда совпадаютъ: абсолютный Разумъ есть носитель абсолютной истины.

Спрашивается: образуютъ ли эти возможности нѣчто цѣльное и единое, вытекающее изъ одного начала, или онѣ составляютъ принадлежность разнообразныхъ и дробныхъ силъ, дѣйствующихъ въ мірѣ? Мы видѣли, что разумъ отъ частныхъ сущностей возвышается къ болѣе общимъ, отъ понятія лошади къ понятію животнаго, затѣмъ, восходя выше, къ понятію органическаго существа; наконецъ, связывая органическія существа съ другими явленіями объективнаго міра, онъ приходитъ къ общему понятію о дѣйствующихъ въ мірозданіи силахъ. Мы имѣемъ въ умственномъ мірѣ іерархическую лѣствицу понятій; соотвѣтствуетъ ли она таковой же въ мірѣ реальномъ?

Наблюдая предметы реальнаго міра, мы замѣчаемъ въ нихъ общіе признаки, указывающіе на общую сущность; вслѣдствіе этого мы и связываемъ ихъ общими понятіями. Но если эта общая сущность существуетъ не только какъ мыслимая возможность, но и какъ дѣйствительность, то она должна въ чемъ-нибудь проявиться. И точно, она обнаруживается въ возможности взаимнодѣйствія. Для того, чтобы двѣ силы дѣйствовали другъ на друга, необходимо, чтобы было нѣчто между ними общее. Мы видѣли, что нужна общая среда, ихъ обнимающая и дающая имъ законъ — пространство. Но нужно, чтобъ и самыя силы, при существенномъ отличіи и даже противоположеніи, имѣли нѣчто тождественное, лежащее въ ихъ основаніи. Это тождественное въ отдѣльныхъ силахъ есть единая сила, отъ которой онѣ получили свое бытіе.

Именно такое взаимнодѣйствіе мы находимъ между тремя разрядами силъ, которыя представляются намъ въ объективномъ мірѣ: силою матеріальной, силою мыс-

лящей и силою органической. По своимъ существеннымъ свойствамъ мыслящая сила и матеріальная другъ другу противоположны, такъ что онѣ могутъ дѣйствовать одна на другую только посредствомъ силы органической. Тѣмъ не менѣе, дѣйствуя другъ на друга, онѣ обнаруживаютъ тождественную основу, указывающую на общее ихъ происхожденіе.

Тождественная основа силъ есть сама сила. Будучи тождественною во всѣхъ, она едина. Какъ сила, она заключаетъ въ себѣ въ потенціальномъ состояніи свойства всѣхъ происходящихъ отъ нея частныхъ силъ. Въ ней поэтому лежатъ всѣ возможности бытія, то-есть то, что соотвѣтствуетъ мыслимымъ сущностямъ вещей. Но какъ сила, она должна перейти въ дѣйствіе, а переходя въ дѣйствіе, она выдѣляетъ изъ себя заключающіяся въ ней частныя силы. Въ возможности онѣ состоятъ вмѣстѣ; переходя въ дѣйствительность, онѣ исключаютъ другъ друга, становятся другъ другу внѣшними и только взаимнодѣйствіемъ обнаруживаютъ происхожденіе ихъ изъ общаго источника.

Кромѣ общаго происхожденія, или связи первоначальной, взаимнодѣйствіе реальныхъ силъ обнаруживаетъ и связь конечную. Мы видѣли, что двѣ противоположныя силы, мыслящая и матеріальная, связываются третьею, цѣлесообразно дѣйствующею силой, или душою, которая представляетъ единичное проявленіе абсолютнаго субъектъ-объекта, то-есть вѣчно дѣйствующаго Духа, раскрывающагося намъ въ теченіи времени и все приводящаго къ конечной цѣли, которая есть согласіе всего сущаго.

Такимъ образомъ, взаимнодѣйствіе міровыхъ силъ, совершающееся въ пространтвѣ и времени, указываетъ намъ, съ одной стороны, на лежащую въ основаніи ихъ абсолютную Силу, отъ которой онѣ получили бытіе; съ другой стороны, на полагающій пространство абсолютный Разумъ, дающій имъ законъ; наконецъ, на раскрывающійся въ теченіи времени абсолютный Духъ, связы-

вающій все сущее конечнымъ единствомъ. Изъ этихъ трехъ началъ, абсолютная Сила и абсолютный Духъ представляютъ силу въ двухъ противоположныхъ состояніяхъ; въ потенціальномъ и дѣятельномъ; Разумъ, который есть самосознаніе абсолютной Силы при переходѣ ея въ дѣйствіе, представляетъ ихъ отношеніе, а вселенная, какъ совокупность частныхъ силъ, составляетъ ихъ произведеніе. Три первыя начала суть поэтому начальныя и абсолютныя, а четвертое — производное. Но будучи производнымъ, оно тѣмъ не менѣе сохраняетъ свою самостоятельность, ибо оно носитъ въ себѣ тѣ вѣчныя сущности, которыя лежатъ, какъ возможности, въ абсолютной Силѣ, сознаются верховнымъ Разумомъ и приводятся въ дѣйствіе абсолютнымъ Духомъ. Міръ единичныхъ силъ сохраняется и поддерживается неизмѣнными законами, управляющими вѣчнымъ процессомъ бытія, исходящимъ отъ начальнаго единства и направляемымъ къ единству конечному.

Эти четыре начала бытія соотвѣтствуютъ четыремъ основнымъ началамъ, вытекающимъ изъ законовъ чистаго разума: причинѣ производящей, причинѣ формальной, причинѣ матеріальной и причинѣ конечной. Эти начала, установленныя Аристотелемъ, составляютъ непоколебимую и неотъемлемую принадлежность всякой метафизики, то-есть всякаго разумнаго пониманія вещей. Они лежатъ въ основаніи всей философіи. Различныя философскія системы отличаются лишь тѣмъ, что онѣ даютъ исключительное преобладаніе тому или другому началу, но и это совершается по общему закону, управляющему совокупнымъ ихъ развитіемъ *).

Такимъ образомъ, мы съ двухъ разныхъ точекъ зрѣнія приходимъ къ однимъ и тѣмъ же опредѣленіямъ Абсолютнаго. Съ одной стороны, мы получаемъ ихъ чисто умозрительно, прилагая къ присущему разуму понятію Абсолютнаго тѣ умственныя категоріи, посредствомъ ко-

*) См. мои *Основанія логики и метафизики.*

торыхъ мы познаемъ всѣ вещи: это и составляетъ высшее содержаніе метафизики. А съ другой стороны, мы тѣ-же самые выводы получаемъ съ логическою необходимостью изслѣдованіемъ происходящаго въ пространствѣ и времени взаимнодѣйствія вещей. Иначе и быть не можетъ, ибо разумъ одинъ, и законы его всегда одни и тѣ-же; нужно только ихъ выяснить, чтобы придти къ совершенно достовѣрнымъ заключеніямъ. Пространство и время служатъ посредствующими звеньями между Абсолютнымъ и относительнымъ. Они составляютъ явленіе въ реальномъ мірѣ Абсолютнаго, какъ всеобъемлющей сущности, все въ себѣ заключающей и всему дающей законъ.

Но пространство и время даютъ только отношеніе формальное. Реальныя отношенія Абсолютнаго къ относительному, то-есть къ тѣмъ частнымъ силамъ, изъ которыхъ слагается мірозданіе, опредѣляются опять же тѣми умственными категоріями, которыя лежатъ въ основаніи всякаго познанія. Категоріи, опредѣляющія реальныя отношенія вещей, суть: субстанція и признаки, причина и дѣйствіе, цѣль и средства, взаимнодѣйствіе и законъ *). Это — общія категоріи всего сущаго, а потому онѣ одинаково прилагаются къ абсолютному и относительному. Первая категорія установляетъ понятіе о единичныхъ силахъ, какъ о самостоятельныхъ субстанціяхъ. Субстанція есть единое, лежащее въ основаніи различій, то-есть признаковъ. Какъ источникъ своихъ признаковъ, она есть сила; поэтому всякая субстанція есть сила, и всякая сила есть субстанція. Но единичная субстанція есть частная сила, имѣющая частные признаки; каково же ея отношеніе къ единой, абсолютной силѣ, лежащей въ ея основаніи? Это отношеніе опредѣляется категоріей причинности: абсолютная сила есть причина частныхъ силъ, отъ нея происходящихъ. Категорія причинности заключаетъ въ себѣ иное отношеніе единаго къ разли-

*) См. мои *Основанія логики и метафизики*

чіямъ, нежели отношеніе субстанціи къ признакамъ. Кромѣ тождественнаго въ обоихъ начала, опредѣляющаго ихъ происхожденіе другъ отъ друга, есть и отрицательное начало: причина полагаетъ слѣдствіе, какъ нѣчто другое, отъ нея отличное и имѣющее самостоятельное существованіе. Какъ самостоятельныя субстанціи, единичныя силы подчиняются, съ другой стороны, категоріи цѣли. Цѣль есть соглашеніе различнаго; но соглашеніе предполагаетъ самостоятельное существованіе различнаго, которое не исчезаетъ въ началѣ конечномъ, а только подчиняется общему закону, установляющему единство въ различіяхъ. Отношеніе Абсолютнаго, какъ причины первоначальной, къ Абсолютному, какъ причинѣ конечной, рождаетъ самостоятельный міръ частныхъ силъ, происходящихъ отъ первой и сводимыхъ послѣднею къ новому, высшему единству, представляющему согласіе въ разнообразіи. Этимъ опредѣляется и приложеніе четвертой категоріи—категоріи взаимнодѣйствія, которая, являясь результатомъ первыхъ трехъ, заключаетъ ихъ всѣ въ себѣ. Взаимнодѣйствіе предполагаетъ существованіе независимыхъ другъ отъ друга силъ, ибо тамъ, гдѣ есть только одна сила, тамъ нѣтъ взаимнодѣйствія. Вслѣдствіе того, эта категорія совершенно отсутствуетъ въ міросозерцаніи Спинозы. Между тѣмъ, именно этою категоріей опредѣляются всѣ дѣйствительныя отношенія единичныхъ силъ какъ другъ къ другу, такъ и къ обнимающему ихъ Абсолютному. Происхожденіе отъ причины производящей лежитъ въ безконечномъ прошломъ; достиженіе абсолютной цѣли лежитъ въ безконечномъ будущемъ. Настоящее же опредѣляется реальнымъ взаимнодѣйствіемъ, которое управляется неизмѣнными законами Разума.

Это взаимнодѣйствіе силъ, какъ сказано, двоякое: въ отношеніи другъ къ другу и въ отношеніи къ Абсолютному. Первое управляется тѣми частными законами, которые раскрываются намъ частью умозрѣніемъ, какъ въ математикѣ, частью опытомъ. Безсознательно весь міръ управляется этими законами; но мыслящій субъектъ, въ боль-

шей или меньшей степени, смотря по мѣрѣ своей ограниченности и своего умственнаго развитія, возводитъ ихъ къ сознанію. То-же имѣетъ мѣсто и въ отношеніяхъ Абсолютнаго къ относительному. И тутъ есть взаимнодѣйствіе, управляемое общими законами, частью безсознательно, частью сознательно. Безсознательно все относительное подчиняется Абсолютному, которое даетъ ему бытіе, полагаетъ ему законъ и ведетъ его къ конечной цѣли. Но задача мыслящаго субъекта состоитъ въ томъ, чтобы отъ безсознательнаго возвыситься къ сознанію. Это сознаніе лежитъ въ самомъ существѣ человѣческаго разума, который заключаетъ въ себѣ понятіе Абсолютнаго, какъ необходимую основу всего относительнаго, и имѣетъ въ своихъ законахъ всѣ нужныя данныя для выясненія этого понятія. Поэтому высшее естество человѣка, какъ мыслящаго субъекта, состоитъ въ сознаніи Абсолютнаго и въ проистекающемъ отсюда сознательномъ взаимнодѣйствіи съ Абсолютнымъ, посредствомъ возвышенія мысли, чувства и воли къ тому, что составляетъ начало, средину и конецъ всего сущаго. Погруженный въ низменныя сферы частнаго бытія, онъ можетъ затемнить въ себѣ это сознаніе и отречься отъ этого взаимнодѣйствія; но высшая задача человѣка, та, которая даетъ разумное значеніе всей его жизни, состоитъ въ томъ, чтобы отъ этихъ частныхъ отношеній восвыситься къ верховнымъ началамъ бытія, которыя одни даютъ непоколебимыя точки опоры всякому познанію и дѣйствію, озаряя высшимъ свѣтомъ весь его умственный и нравственный міръ.

---

# Реальность и самосознаніе.

Что такое реальность, и что есть реальнаго въ мірѣ? Это одинъ изъ коренныхъ вопросовъ философской науки. Отъ рѣшенія его зависятъ и самыя воззрѣнія на вещи и тѣ болѣе или менѣе твердыя точки опоры, на которыхъ воздвигается философское зданіе.

Этотъ вопросъ не существуетъ для непосредственнаго сознанія. Человѣкъ, такъ же, какъ и всѣ животныя, считаетъ реальными тѣ предметы, которые представляются его внѣшнимъ чувствамъ и съ которыми онъ находится въ постоянномъ взаимнодѣйствіи. Онъ живетъ среди окружающихъ его разнообразныхъ вещей, онъ пользуется ими для своихъ цѣлей, овладѣваетъ ими и видоизмѣняетъ ихъ сообразно съ своими потребностями, онъ поглощаетъ ихъ и претворяетъ ихъ въ собственное тѣло, ни на минуту не сомнѣваясь въ дѣйствительности ихъ бытія. Если случается иногда ошибка, если онъ призракъ принимаетъ за дѣйствительность, то заблужденіе скоро исправляется. Онъ привыкаетъ отличать сонъ отъ бдѣнія, тѣнь или образъ, отраженный въ водѣ, отъ настоящей вещи. Вся его жизнь опирается на непоколебимую увѣренность въ реальности окружающаго міра.

И самая наука, въ концѣ-концовъ, подтверждаетъ этотъ взглядъ. Она доказываетъ, что органическая жизнь состоитъ въ постоянномъ реальномъ взаимнодѣйствіи съ окружающей средой, въ непрерывномъ обмѣнѣ вещества, въ претвореніи получаемаго извнѣ матеріала въ органы и ткани, составляющіе принадлежность органическаго

тѣла. У животныхъ внѣшнія чувства, посредствомъ которыхъ воспринимаются впечатлѣнія, служатъ тѣмъ же органическимъ цѣлямъ. Посредствомъ ихъ отыскивается и добывается пища; они указываютъ животному угрожающія ему опасности, руководятъ его передвиженіями. Они служатъ ему орудіями общенія съ окружающимъ міромъ, представляя послѣдній именно такъ, какъ онъ есть, въ его реальномъ бытіи, ибо иначе животное не могло бы въ немъ жить. Для того, чтобы животное могло питаться, надобно, чтобы оно видѣло и осязало дѣйствительную, а не воображаемую пищу, настоящую вещь, а не призракъ. Для того, чтобы оно могло ступать по землѣ, надобно, чтобы представляющійся глазу образъ соотвѣтствовалъ реальному предмету, по которому можно ходить, а не былъ простымъ созданіемъ воображенія. Если человѣкъ своимъ разумомъ возвышается отъ видимаго и осязаемаго къ невидимому и неосязаемому, то относительно внѣшнихъ чувствъ, ихъ природы и назначенія онъ остается на степени животнаго. Такъ же, какъ у послѣднихъ, они служатъ его органическимъ цѣлямъ, и только руководствуясь ихъ указаніями, онъ можетъ жить на землѣ.

Если, такимъ образомъ, исходная точка и вершина знанія, непосредственное чувство и наука, совпадаютъ, то, казалось бы, тутъ нѣтъ мѣста для какого-либо сомнѣнія. Однако, между началомъ и концомъ вдвигается цѣлый рядъ вопросовъ и изслѣдованій, открывающихъ широкое поле для самыхъ разнообразныхъ воззрѣній, какъ на человѣческое познаніе, такъ и на природу вещей. Самые выводы науки могутъ толковаться весьма различно, несмотря на то, что практическій результатъ выходитъ одинъ и тотъ же. Какія бы сомнѣнія ни осаждали насъ при размышленіи о томъ, что насъ окружаетъ и что представляютъ намъ внѣшнія чувства, въ дѣйствительности мы поступаемъ такъ, какъ будто бы ихъ вовсе не было.

Сомнѣніе возникаетъ уже въ непосредственномъ со-

знаніи. Гегель изобразилъ этотъ процессъ въ началѣ своей *Феноменологіи духа*. Человѣкъ принимаетъ представляющееся ему явленіе за нѣчто реальное, а между тѣмъ оно на его глазахъ измѣняется. Оно *теперь* совсѣмъ другое, нежели оно было нѣсколько времени тому назадъ, то-есть въ прежнемъ *теперь*. То, что представлялось мнѣ льдомъ, превратилось въ воду, а вода, въ свою очередь, превращается въ пары. Я съѣдаю яблоко, и отъ того, что было, не осталось и слѣда; оно претворилось въ мою плоть и кровь. Оказывается, что реально вовсе не то, что представляется моимъ внѣшнимъ чувствамъ, а нѣчто невидимое и неосязаемое, вещество, принимающее различныя формы. Чувственное опредѣленіе уступаетъ мѣсто умственному. Оказывается, что явленіе есть вѣчно измѣняющійся процессъ, въ которомъ только мысль способна уловить нѣчто постоянно сущее, то-есть то реальное бытіе, которое мы ищемъ.

Философское сознаніе ставитъ вопросъ еще глубже и шире. Оно ищетъ непоколебимой точки опоры и ничего не принимаетъ на вѣру, какъ дѣлаетъ непосредственное сознаніе. Поэтому оно начинаетъ со всеобщаго сомнѣнія. Декартъ развилъ эту точку зрѣнія въ своихъ *Размышленіяхъ*, которыя послужили исходною точкой для всей философіи новаго времени. Онъ указывалъ не только на измѣнчивость чувственныхъ качествъ, напримѣръ, тающаго воска, но также и на невозможность провести строгую границу между сномъ и бдѣніемъ: все, что я вижу и ощущаю, можетъ быть сномъ. Если же это не сонъ, то надобно доказать почему, а для доказательства нужна твердая точка опоры. Декартъ допускаетъ даже, что какой-нибудь злой геній можетъ надо мной издѣваться, представляя мнѣ вещи вовсе не такими, какія онѣ суть на самомъ дѣлѣ. Во всякомъ случаѣ, непосредственное знаніе требуетъ провѣрки, а провѣрка возможна только тамъ, гдѣ есть прочное мѣрило. Нужно найти непоколебимый центръ, который не могъ бы быть предметомъ сомнѣнія.

Эту непоколебимую точку опоры Декартъ находилъ въ собственномъ существованіи мыслящаго существа. Я могу сомнѣваться во всемъ, но я не могу сомнѣваться въ томъ, что я мыслю, ибо самое сомнѣніе есть извѣстнаго рода мышленіе, а съ мышленіемъ связано бытіе. «Я думаю, слѣдовательно, я есмь»; таково твердое основаніе всякой философіи. Основаніе совершенно вѣрное; оно ясно для всякаго ума, и никто его поколебать не могъ. Но выясненіе этого основанія допускаетъ различныя толкованія, и тутъ начинаются разногласія.

Первый вопросъ заключается въ томъ: есть ли это положеніе нѣчто непосредственно данное, или имъ выражается умозаключеніе отъ мышленія къ бытію?

У самого Декарта можно найти указаніе на то, что онъ держался перваго взгляда. «Знаніе первыхъ началъ, или аксіомъ,—говоритъ онъ,—обыкновенно не называется наукою діалектиками. Но когда мы замѣчаемъ, что мы—думающія вещи, то это есть первоначальное понятіе, которое не выводится ни изъ какого силлогизма, и когда кто-нибудь говоритъ: *слѣдовательно, я есмь* или *существую*, онъ не заключаетъ своего существованія изъ мышленія, какъ бы въ силу какого-нибудь силлогизма, но какъ положеніе, сознаваемое само по себѣ; онъ видитъ это простымъ осмотромъ ума; ибо ясно, что если бы онъ выводилъ это положеніе изъ силлогизма, то онъ долженъ бы былъ сперва знать большую посылку: *все, что думаетъ, есть,* или *существуетъ*; между тѣмъ, наоборотъ, послѣдняя усматривается имъ изъ того, что онъ въ себѣ самомъ чувствуетъ, что не можетъ быть, чтобы онъ думалъ, если онъ не существуетъ. Ибо нашему уму свойственно составлять общія предложенія изъ познанія частныхъ" (Réponse aux secondes objections).

То-же подтверждается и Гегелемъ:

«Точно также въ формѣ непосредственности, говоритъ онъ, высказывается зачинателемъ новой философіи то положеніе, о которомъ можно сказать,—что около него вертится весь ея интересъ: cogito, ergo sum.

Надобно знать о природѣ умозаключенія немного болѣе того, что въ немъ содержится ergo, для того, чтобы принять это положеніе за умозаключеніе, ибо гдѣ же будетъ средній терминъ? а таковой существеннѣе принадлежитъ къ умозаключенію, нежели слово ergo. Если же хотятъ, чтобы оправдать слово, назвать это сочетаніе понятій у Декарта *непосредственнымъ* умозаключеніемъ, то эта излишняя форма не означаетъ ничего другого, какъ связь *различныхъ* опредѣленій *безъ всякаго посредствующаго звена.* Но тогда это соединеніе бытія съ нашими представленіями не есть уже болѣе, а всего менѣе, умозаключеніе» (Encyclop. § 64). При этомъ Гегель ссылается на приведенное выше объясненіе Декарта [1]).

Однако, рядомъ съ этимъ мы находимъ у Декарта изъясненія совершенно противоположнаго характера. Высказанное имъ положеніе, что по свойству нашего ума общія предложенія выводятся изъ частныхъ, въ приложеніи къ настоящему случаю не выдерживаетъ критики. Онъ и не пытался его оправдать. Доводъ, приведенный имъ въ другомъ мѣстѣ, что «когда ребенку преподаютъ начала геометріи, онъ не пойметъ вообще, что *если изъ двухъ величинъ отдѣлить равныя части, остатки будутъ равны,* или что *цѣлое больше частей,* если ему не покажутъ примѣровъ на частныхъ случаяхъ» (Lettre à M. Clerselier), указываетъ только способъ обученія, а никакъ не логическій путь. Сколько бы мы ни приводили частныхъ примѣровъ, изъ нихъ никоимъ образомъ нельзя вывести общаго правила, какъ *необходимаго* начала. Если два опредѣленія связаны только непосредственно, то-есть фактически, а не логически, то мы не можемъ сдѣлать отсюда никакого заключенія относительно другихъ случаевъ. Между тѣмъ, самъ Декартъ постоянно признаетъ

[1]) Эти цитаты были приведены кн. С. Н. Трубецкимъ въ его возраженіяхъ на мою критику *Основаній идеализма* („Вопр. Фил. и Псих." кн. 37, стр. 319). Въ своемъ отвѣтѣ я оставилъ въ сторонѣ этотъ вопросъ, не желая затягивать преній; но онъ требуетъ обстоятельнаго разсмотрѣнія, которое и дается въ настоящей статьѣ. (См. помѣщенную ниже статью: „Еще объ идеализмѣ". *Прим. изд.*).

связь бытія съ мышленіемъ такимъ очевиднымъ началомъ, котораго нельзя не признать, а потому онъ самъ называетъ это умозаключеніемъ. Такъ, отвѣчая на возраженія Гассенди, который утверждалъ, что о своемъ существованіи можно заключить не изъ одного мышленія, а изъ всякаго дѣйствія, ибо ясно по естественному разуму, что все, что дѣйствуетъ, существуетъ,—Декартъ говоритъ, что такое заключеніе будетъ недостовѣрно. «Ибо, напримѣръ, заключеніе: *я гуляю, слѣдовательно я есмь*, не будетъ вѣрно, развѣ насколько внутреннее сознаніе этого дѣйствія есть мысль, отъ которой одной заключеніе будетъ достовѣрно, а не отъ движенія тѣла, которое иногда можетъ быть ложно, какъ бываетъ во снѣ, хотя намъ и кажется, что мы гуляемъ; такъ что изъ того, что я думаю, что я гуляю, я могу совершенно вѣрно заключить существованіе моего разума, который имѣетъ эту мысль, а не моего тѣла, которое гуляетъ. То же относится и ко всѣмъ другимъ дѣйствіямъ» (Réponses à M. Gassendi).

Въ *Началахъ философіи* Декартъ выражается еще опредѣленнѣе: «Отвергая такимъ образомъ все, въ чемъ мы можемъ сколько-нибудь сомнѣваться,—говорилъ онъ,—допуская даже, что все это ложно, мы можемъ легко предположить, что нѣтъ ни Бога, ни неба, ни земли, и что мы не имѣемъ тѣла, но мы не можемъ точно также предположить, что мы не существуемъ, пока мы сомнѣваемся въ истинѣ всѣхъ этихъ предметовъ; ибо намъ такъ противно думать, что то, что мыслитъ, не существуетъ въ дѣйствительности въ то самое время, какъ оно мыслитъ, что, несмотря на самыя безумныя предположенія, мы не можемъ не вѣрить, что *заключеніе: я думаю, слѣдовательно я есмь*, истинно, и слѣдовательно есть первое и самое достовѣрное, которое представляется тому, кто ведетъ свои мысли въ порядкѣ» (Princ. de la Phil., I-re Partie, 7). Далѣе онъ объясняетъ это такимъ образомъ: «и когда я сказалъ, что это предложеніе: *я думаю, слѣдовательно я есмь*, есть первое и самое достовѣрное, ко-

торое представляется тому, кто ведетъ свои мысли въ порядкѣ, я этимъ не отрицалъ, что не нужно сперва знать, что такое мысль, достовѣрность, существованіе, и что для того, чтобы мыслить, надобно быть, и тому подобныя вещи; но такъ какъ эти понятія столь просты, что сами по себѣ они не даютъ намъ познанія чего-либо существующаго, то я не счелъ нужнымъ ихъ перечислять» (тамъ же, 10). И далѣе: «Ясно, въ силу свѣта, присущаго нашимъ душамъ, что ничтожество не имѣетъ никакихъ качествъ или свойствъ, ему принадлежащихъ, и что если мы замѣчаемъ какія-либо изъ таковыхъ, то необходимо должна быть вещь или субстанція, отъ которой они зависятъ. Этотъ самый свѣтъ показываетъ намъ, что мы знаемъ вещь или субстанцію тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе мы замѣчаемъ въ ней свойствъ; между тѣмъ достовѣрно, что мы замѣчаемъ ихъ гораздо больше въ нашей мысли, нежели въ какомъ бы то ни было предметѣ, ибо все, что даетъ намъ познаніе чего бы то ни было, съ еще большею достовѣрностью даетъ намъ познаніе нашей мысли. Напримѣръ, если я убѣждаюсь, что существуетъ земля, изъ того, что я ее осязаю и вижу, я изъ того же самаго, въ силу сильнѣйшаго доказательства, долженъ быть убѣжденъ, что есть или существуетъ моя мысль, ибо возможно, что я воображаю себя осязающимъ землю, хотя, можетъ быть, никакой нѣтъ земли на свѣтѣ, но невозможно, чтобы я, то-есть моя душа была ничто, въ то время какъ она имѣетъ эту мысль; мы можемъ то же самое *заключить* изъ всѣхъ вещей, которыя приходятъ намъ на умъ, именно: что мы, которые ихъ мыслимъ, существуемъ, хотя онѣ могутъ быть ложны и не имѣютъ никакого существованія» (тамъ же, II).

Итакъ, Декартъ признавалъ, съ одной стороны, что сознаніе собственнаго бытія есть непосредственное данное мышленія, а съ другой стороны, что оно получается путемъ совершенно достовѣрнаго умозаключенія изъ общаго, яснаго для разума положенія, что то, что мыслитъ,

не можетъ не существовать. Эти противорѣчія великаго зачинателя новой философіи относительно самаго основного начала его системы вполнѣ выясняются точкой зрѣнія Гегеля. И у него является двойственный взглядъ на это положеніе. Великій завершитель новаго идеализма крѣпко стоялъ на томъ, что собственное существованіе мысли дается ей непосредственно, а не получается ею только путемъ умозаключенія. Это и выражено въ приведенной выше цитатѣ. И точно, непосредственно для мысли существуетъ только она сама; все остальное дается ей черезъ посредство ея представленій. Поэтому она и можетъ отрѣшиться отъ всего, кромѣ себя самой. Сама же себѣ она дается непосредственно; никакой для этого особенной *вѣры* не нужно, ибо это просто совпаденіе мысли съ собою. Но утвердивши это начало, Гегель черезъ нѣсколько параграфовъ продолжаетъ: «Но нужно полное отсутствіе мысли, чтобы не видѣть, что единство *различныхъ* опредѣленій не есть только чисто непосредственное, то-есть совершенно неопредѣленное и пустое единство, но что этимъ самымъ полагается, что одно изъ опредѣленій имѣетъ истину только черезъ посредство другого или, если хотятъ, что каждое изъ нихъ только черезъ посредство другого связывается съ истиной. Что посредствующее опредѣленіе само содержится въ этой непосредственности, выясняется здѣсь, какъ *фактъ*, противъ котораго *умъ*, сообразно съ собственнымъ опредѣленіемъ непосредственнаго знанія, не можетъ ничего возразить. Только обыкновенный отвлеченный умъ принимаетъ опредѣленія непосредственности и посредства, каждое само по себѣ, какъ нѣчто абсолютное, воображая, что онъ имѣетъ въ нихъ *твердое* различіе; этимъ онъ порождаетъ для себя непобѣдимое затрудненіе при ихъ соединеніи,— затрудненіе, которое, какъ показано, не существуетъ въ фактѣ и исчезаетъ въ спекулятивномъ понятіи» (Encycl., § 70).

И точно, непосредственное знаніе составляетъ для разума только точку исхода. Чтобы стать дѣйствительною

истиной, непосредственно данное должно быть провѣрено, тѣмъ болѣе, когда оно возводится на степень верховнаго мѣрила истины. Таковымъ оно можетъ быть только тогда, когда непосредственное сознаніе субъекта представляется логически необходимымъ, а для этого надобно, чтобы непосредственное положеніе превратилось въ совершенно правильное и достовѣрное умозаключеніе. Это и выражается частицею *слѣдовательно*, которая не даромъ здѣсь поставлена. Опущена только сама по себѣ ясная большая посылка, которая, по объясненію самого Декарта, состоитъ въ томъ, что то, что думаетъ, существуетъ, ибо ничто не можетъ имѣть никакихъ свойствъ и дѣйствій,—стало быть, не можетъ думать. Однимъ словомъ: правильность и достовѣрность умозаключенія основаны на томъ, что въ категоріи дѣйствія заключается категорія бытія; мышленіе есть извѣстное дѣйствіе, предполагающее существованіе дѣятеля, и нѣтъ другого дѣйствія, которое было бы непосредственно дано мысли, кромѣ ея собственнаго. Поэтому во всемъ остальномъ она можетъ сомнѣваться, исключая собственнаго существованія, которое не только дано ей непосредственно, но и съ логическою необходимостью вытекаетъ изъ самаго акта мышленія. Отсюда двойственность этого положенія: оно представляется, съ одной стороны, непосредственно даннымъ, съ другой стороны логическимъ выводомъ изъ совершенно правильнаго умозаключенія. Именно эта двойственность сообщаетъ ему непоколебимый характеръ. Это не только основной фактъ сознанія, но фактъ логически необходимый, а потому способный служить общимъ мѣриломъ истины.

Все это, однако, касается лишь формальной стороны предложенія: какъ оно добывается и какую оно имѣетъ силу? Затѣмъ возникаетъ важнѣйшій вопросъ: что же имъ высказывается и какія мы можемъ вывести изъ него заключенія?

Прежде всего: къ чему относится утвержденіе существованія—къ мышленію или къ субъекту? Самая форма,

въ которой высказывается положеніе, и буквальный его смыслъ не оставляютъ на этотъ счетъ никакого сомнѣнія. Я думаю, слѣдовательно *я* есмь: утверждается существованіе субъекта, *я*, а не только дѣйствія. И это совершенно правильно, ибо мышленіе сознается мною единственно вслѣдствіе того, что оно мое. О чужомъ мышленіи я непосредственно не имѣю никакого понятія. Я могу судить о томъ, что другой думаетъ лишь по аналогіи съ собою, соображаясь съ тѣмъ, что онъ говоритъ или дѣлаетъ, и сравнивая это съ тѣмъ, что я сознаю въ себѣ. Мое же мышленіе дается мнѣ непосредственно, ибо это *мое* дѣйствіе. Сознаніе моего я не только непосредственно связано съ сознаніемъ моего мышленія, но оно составляетъ единственное его основаніе.

Мало того, я о своемъ мышленіи не могу даже сказать въ точномъ смыслѣ, что оно существуетъ. Мышленіе есть дѣйствіе, то-есть постоянно измѣняющійся процессъ, непрерывный переходъ отъ бытія въ небытіе. Когда я хочу уловить тотъ или другой его моментъ, какъ сущій, онъ уже исчезъ. Каждое слово, выражающее мысль, тотчасъ смѣняется другимъ, другое немедленно третьимъ и т. д. Когда я мысленно говорю: *я*, я еще не говорю: *думаю*, а когда я говорю: *думаю*, я уже не говорю: *я*. Если, несмотря на то, что каждая доля мысли исчезаетъ, какъ только она явилась, мы все-таки сознаемъ мышленіе, какъ единое дѣйствіе, имѣющее связный смыслъ, то это происходитъ оттого, что въ этомъ измѣнчивомъ потокѣ есть нѣчто постоянно пребывающее и остающееся тождественнымъ съ собою. Этотъ постоянный элементъ есть самъ мыслящій субъектъ, *я*, который не только сопровождаетъ весь процессъ мышленія, но и служитъ ему связью. Безъ этого оно теряетъ всякій смыслъ, ибо смыслъ есть связь, а связь дается субъектомъ. Именно этотъ мыслящій субъектъ непосредственно сознаетъ себя единымъ, постояннымъ и тождественнымъ съ собою въ измѣняющемся потокѣ мышленія. Поэтому о себѣ только онъ можетъ сказать, что онъ есть или существуетъ.

Но что же такое, однако, это *я*, которое мы въ себѣ сознаемъ? Можетъ быть, оно, въ свою очередь, есть не болѣе, какъ простое представленіе, лишенное реальнаго бытія и являющееся только, какъ продуктъ неизвѣстнаго намъ въ своихъ основаніяхъ процесса?

Извѣстно, что такого взгляда держится современная эмпирическая школа. Она отвергаетъ всякія умственныя представленія о вещахъ, какъ плодъ воображенія. Для нея реально только то, что дается внѣшними или внутренними чувствами. Однако и послѣднее она признаетъ обманчивымъ: нерѣдко оно представляетъ намъ въ видѣ реальнаго предмета то, что въ сущности есть не болѣе какъ умственное представленіе, котораго источникъ отъ насъ скрытъ. Таково именно наше я. Въ дѣйствительности оно ничто иное, какъ продуктъ мышленія, постепенно образующійся вслѣдствіе постоянной связи представленій, въ силу законовъ ихъ ассоціаціи. Ничего реальнаго подъ этимъ не таится. Реаленъ только рядъ умственныхъ состояній, связанныхъ постояннымъ закономъ. Представленіе же о лежащемъ въ основаніи ихъ субъектѣ есть не болѣе, какъ одинъ изъ тѣхъ метафизическихъ призраковъ, которыми изобиловала прежняя философія и который долженъ исчезнуть передъ лицомъ истинной науки.

Такое воззрѣніе не ново. Оно господствовало уже у древнихъ софистовъ. Платонъ опровергаетъ его въ своемъ *Федонѣ*. Новѣйшія, повидимому, теоріи въ сущности ничто иное, какъ подогрѣтыя старыя. И самый источникъ ихъ одинъ и тотъ же, а именно свойственная человѣческому уму односторонность направленія, которая заставляетъ его отвергать и забывать все, что не подходитъ подъ усвоенное имъ ограниченное начало. Здѣсь за послѣдовательно проведеннымъ анализомъ забывается синтезъ; мышленіе разбивается на составныя части, а единство его исчезаетъ. Но такое одностороннее направленіе всего менѣе способно объяснить явленія. Въ погонѣ за реальностью оно покидаетъ всякую реаль-

ную почву и приводитъ наконецъ къ чистому абсурду. Мыслящій субъектъ, который въ дѣйствительности есть дѣятельная сила, источникъ самаго мышленія, превращается въ пустую коробку, въ которой сталкиваются и соединяются разнообразныя впечатлѣнія и представленія, превращенныя одностороннимъ анализомъ въ самостоятельныя существа, имѣющія реальное существованіе и вступающія въ отношенія другъ къ другу, подобно физическимъ атомамъ, вступающимъ въ химическія соединенія. Смѣлые эмпирики прямо даже называютъ летучія впечатлѣнія и ощущенія субъекта *молекулами* и *атомами* *). Субъектъ объявляется созданіемъ празднаго воображенія, а отношенія его къ внѣшнему міру, напримѣръ, субъективное ощущеніе зеленаго или краснаго цвѣта, становятся реальными существами, имѣющими самостоятельное бытіе. И послѣ этого теоретики опыта упрекаютъ метафизиковъ въ томъ, что они гипостазируютъ умственныя опредѣленія! А они гипостазируютъ субъективныя ощущенія, что гораздо хуже и ведетъ къ безпрерывнымъ противорѣчіямъ. *Я* отрицается, но безъ него все-таки нельзя обойтись, а потому постоянно говорится: *мы* сознаемъ, *наши* представленія. Отвергаемый субъектъ всегда предполагается; онъ-то и производитъ изслѣдованіе и самъ отрицаетъ свое существованіе.

Понятно, что при такомъ взглядѣ мышленіе ставится вверхъ дномъ. Все существенное отвергается, какъ призракъ, а подчиненное получаетъ первенствующее значеніе. Понятія превращаются въ простые символы, которые выражаются произвольными знаками. Сочетаніе этихъ знаковъ замѣняетъ сочетаніе мысли; въ этой *замѣнѣ* по-

*) Taine, *De l'Intelligence:* „Que l'opération s'appelle perception extérieure, acte de conscience, souvenir, induction, conception pure, toujours notre opération est un bloc, dont les molécules sont des sensations et des images, jointes à des images“ (II, p. 238, 8-e édit). И далѣе:: „tel est le vaste ensemble d'atomes intellectuels, soudés un à un et groupe à groupe“ (p. 249). И такими метафорами думаютъ объяснять явленія!

лагается вся сущность мышленія. Но съ исчезновеніемъ понятій исчезаетъ и смыслъ, и тогда рѣшительно не видать, какъ возможно этимъ страннымъ способомъ познать что-бы то ни было. Я хочу, напримѣръ, изслѣдовать пути планетъ или химическія соединенія. Чтобы сдѣлать ихъ болѣе доступными, я замѣняю ихъ произвольными знаками—палочками или кружками, начинаю, по своему усмотрѣнію, дѣлать разныя сочетанія этихъ знаковъ и воображаю, что я изучаю астрономію или химію. Таковъ абсурдъ, къ которому послѣдовательно приводитъ эмпирическая теорія *). Съ исчезновеніемъ мыслящаго субъекта, или единичнаго разума, мышленіе превращается въ хаотическое броженіе разнообразныхъ и измѣнчивыхъ, неизвѣстно откуда появляющихся впечатлѣній, изъ которыхъ не можетъ выйти ничего цѣльнаго и связнаго. Никакого самосознанія и никакого представленія о единомъ субъектѣ изъ этого хаоса не можетъ образоваться Всѣ попытки эмпириковъ объяснить происхожденіе нашего *я* изъ измѣнчивыхъ сочетаній разнородныхъ и случайныхъ представленій ничто иное, какъ пустыя слова. Сознаніе единаго возможно только тамъ, гдѣ существуетъ нѣчто единое. Самое сознаніе разнообразнаго предполагаетъ сознающее единое, которое это разнообразіе сравниваетъ, раздѣляетъ и соединяетъ. Безъ этой исходящей изъ единаго центра дѣятельности мышленіе ничто иное, какъ бредъ.

Всего менѣе эта теорія можетъ объяснить явленія, которыя предполагаютъ тождество субъекта съ самимъ собою во времени. Такова память. Стюартъ Милль, показавши, на основаніи эмпирической теоріи, что внутренній опытъ, въ сущности, не даетъ намъ ничего, кромѣ ряда состояній сознанія, и что это — единственное, что есть реальнаго въ субъектѣ, замѣчаетъ однако, что совершенно непонятно, какимъ образомъ рядъ переходящихъ ощу-

*) См. Тэнъ: De l'Intelligence, гдѣ эта теорія замѣны понятій знаками развита во всей своей нелѣпости.

щеній можетъ сознавать себя какъ прошедшее и будущее. «Мы приходимъ здѣсь къ альтернативѣ — или признать, что разумъ, или *я*, есть нѣчто отличное отъ какого бы то ни было ряда ощущеній или возможностей ощущеній, или же принять парадоксъ, что нѣчто, что ex hypothesi есть только рядъ ощущеній, можетъ сознавать себя, какъ этотъ рядъ *).

Но изложивши затрудненія съ обычною своею добросовѣстностью, Милль, какъ настоящій эмпирикъ, успокоивается на томъ, что мы стоимъ здѣсь передъ однимъ изъ тѣхъ непонятныхъ фактовъ, къ которымъ окончательно приводитъ всякое знаніе. «Истинная непонятность, — говоритъ онъ—состоитъ, можетъ быть, въ томъ, что нѣчто такое, что перестало существовать, или что еще не существуетъ, можетъ все-таки быть нѣкоторымъ образомъ настоящимъ; что рядъ ощущеній, значительнѣйшая часть котораго уже прошла или еще будетъ, можетъ сочетаться какъ бы въ ясное настоящее представленіе, сопровождаемое вѣрою въ его реальность. Думаю,—заключаетъ онъ, — что далеко самое мудрое, что мы можемъ сдѣлать, это—признать непонятный фактъ безъ всякой теоріи на счетъ того, какъ онъ происходитъ, а если мы принуждены говорить о немъ въ такихъ терминахъ, которые предполагаютъ теорію, то надобно дѣлать это съ оговоркою относительно ихъ значенія».

Итакъ, признаніе, что субъектъ есть ничто иное, какъ рядъ ощущеній, приводитъ насъ къ нелѣпому заключенію, что рядъ ощущеній самъ себя помнитъ или предвидитъ; но допуская, что это совершенно непостижимо, мы все-таки остаемся при своей теоріи, оговариваясь только, что можетъ быть это и неправда. Такова странная логика эмпиризма. По обыкновенному человѣческому разумѣнію, когда намъ представляется альтернатива и одинъ изъ двухъ путей приводитъ къ нелѣпости, то надобно избрать другой. Если, признавая, что субъектъ

*) An Examination of sir W. Hamilton's Philosophy ch. XII.

есть только рядъ состояній, мы приходимъ къ абсурду, то необходимо признать, что субъектъ есть нѣчто иное, нежели рядъ состояній. Въ математикѣ доказательство отъ противнаго считается строго логическимъ. Многія математическія теоремы, напримѣръ, что треугольники, имѣющіе равныя другъ другу стороны, равны между собою, доказываются тѣмъ, что признаніе противоположнаго приводитъ къ нелѣпости. Но для эмпириковъ связь понятій есть не болѣе какъ привычка, иногда очень дурная, а привычка заставляетъ держаться извѣстной теоріи, хотя она и наталкивается на неразрѣшимыя противорѣчія.

На этомъ однако нельзя остановиться. Если для умовъ, окостенѣвшихъ въ односторонних взглядахъ, нѣтъ возможности отъ нихъ отрѣшиться, то въ глазахъ свѣжихъ людей нелѣпость, къ которой приводитъ теорія, подрываетъ ее въ самомъ корнѣ. Поэтому теоретики эмпиризма должны были постараться дать хотя бы призрачное объясненіе непонятному факту. Безъ этого вся ихъ теорія человѣческаго познанія покоится на слишкомъ шаткихъ основаніяхъ. Это и пытался сдѣлать Тэнъ. И для него, какъ для послѣдовательнаго эмпирика, слова: разумъ, воля, *я*, личность, суть ничто иное, какъ литературныя метафоры, которыя должны быть отброшены наукою. (De l'Intelligence L. I, ch. 2, VI) — «Какъ живое тѣло есть полипнякъ взаимно зависимыхъ клѣточекъ, — говоритъ онъ, — такъ дѣйствующій умъ есть полипнякъ взаимно зависимыхъ представленій, и единство какъ въ томъ, такъ и въ другомъ, есть только согласіе и продуктъ. Каждое представленіе снабжено автоматическою силою и стремится самопроизвольно къ извѣстному состоянію, которое есть галлюцинація, ложное воспоминаніе и прочія иллюзіи сумасшествія. Но оно воздерживается въ этомъ движеніи противорѣчіемъ другого ощущенія, образа или групы образовъ». Это взаимное воздержаніе и обоюдное дерганіе въ своей совокупности образуютъ извѣстное равновѣсіе, которое и есть состояніе разумнаго бытія

(тамъ же). Этимъ обоюднымъ дерганіемъ представленій Тэнъ объясняетъ и воспоминаніе. По его теоріи, хотя представленіе есть только повторенное ощущеніе, однако оно имѣетъ свое отдѣльное сѣдалище въ мозгу и можетъ приходить въ столкновенія съ настоящимъ ощущеніемъ; отсюда проистекаютъ особеннаго рода явленія. По существу своему, образъ всегда есть настоящее представленіе; но когда онъ сталкивается съ ощущеніемъ, которое гораздо сильнѣе его, онъ отрицается послѣднимъ и вслѣдствіе этого отбрасывается либо назадъ, такъ что передній конецъ представленія совпадаетъ съ заднимъ концомъ ощущенія, либо впередъ, такъ что задній конецъ представленія совпадаетъ съ переднимъ концомъ ощущенія. Первое даетъ воспоминаніе, второе ожиданіе будущаго. Этимъ способомъ представленіе и ощущеніе примиряются. Все это, однако, не болѣе какъ иллюзіи: настоящее представленіе кажется намъ прошедшимъ или будущимъ ощущеніемъ, то-есть вовсе не тѣмъ, что оно есть на самомъ дѣлѣ; но, по удивительному механизму природы, эта иллюзія совпадаетъ съ дѣйствительностью: оказывается, что «въ прошломъ и именно на надлежащемъ мѣстѣ встрѣчается ощущеніе совершенно подобное тому, которое мы утверждаемъ, и такимъ образомъ наше сужденіе, которое въ себѣ самомъ и непосредственно ложно, оказывается истиннымъ косвенно и черезъ совпаденіе». Природа,—говоритъ Тэнъ,—«обманываетъ насъ, чтобы насъ поучать» (II, L. 1, ch. 2, V). «Въ этой постоянной игрѣ, которая перестала насъ удивлять, потому что мы ею живемъ, скользящій образъ въ дѣйствительности современенъ ощущенію или образу, который заставляетъ его скользить, и однако, кажется, что онъ помѣщается впереди или назади. Въ дѣйствительности одинъ *сидитъ верхомъ на другомъ*, а кажутся они *примыкающими однимъ концомъ къ другому*, и эта изумительная иллюзія, которая изъ двухъ событій, реально совмѣстныхъ, дѣлаетъ два событія, которыя кажутся послѣдовательными или предшествующими одинъ другому, есть

тотъ механизмъ, черезъ который нашъ взоръ простирается за предѣлы настоящаго, чтобы достигнуть прошедшаго и будущаго» (тамъ же, VI).

Читатель остается въ полномъ недоумѣніи, встрѣчая подобное объясненіе въ книгѣ, которая имѣетъ претензію быть серьезною. Ему кажется, что это какая-то глупая шутка. Онъ знаетъ очень хорошо, по собственному опыту, что представленія приходятъ иногда въ столкновеніе съ настоящими ощущеніями, но далеко не всегда послѣднія берутъ перевѣсъ. Когда человѣкъ погруженъ въ воспоминанія, или передъ художникомъ возникаютъ образы, создаваемые творческою фантазіей, или ученый занятъ своими размышленіями, для нихъ внѣшній міръ какъ бы не существуетъ; но впечатлѣнія черезъ это не отодвигаются назадъ или впередъ, а просто блѣднѣютъ или исчезаютъ. То же самое, только въ обратномъ порядкѣ, происходитъ, когда послѣднія берутъ верхъ. Мечты, прерванныя внезапными впечатлѣніями дѣйствительности, не превращаются черезъ это въ воспоминанія. Художникъ не начинаетъ думать, что произведенія его фантазіи суть событія, когда-то случившіяся съ нимъ самимъ, и ученый не принимаетъ плодовъ своего размышленія за нѣкогда испытанныя имъ ощущенія. Мечты о прошломъ и будущемъ остаются совершенно тѣмъ же, чѣмъ онѣ были до столкновенія съ дѣйствительностью, то-есть воспоминаніями и чаяніями. Никакого превращенія и передвиженія съ ними не совершается. Извѣстно также, что представленія прошлаго далеко не всегда отодвигаются назадъ такъ, чтобы передній ихъ конецъ совпадалъ съ заднимъ концомъ ощущенія, что было бы необходимо для связи. Мы вспоминаемъ то, что отдѣлено отъ настоящаго весьма большими промежутками времени. Во всякомъ случаѣ для того, чтобы размѣстить свои представленія въ прошедшемъ и будущемъ, необходимо представленіе единаго времени, какъ общей формы созерцанія; но если всѣ представленія существуютъ только въ настоящемъ, то откуда оно берется? Тэнъ ссылается

на то, что всякій образъ происходитъ отъ ощущенія, а всякое ощущеніе имѣетъ продолжительность, ибо составляется изъ слѣдующихъ другъ за другомъ ощущеній, которыя, въ свою очередь, разлагаются на еще болѣе элементарныя ощущенія. Но это разложеніе ощущеній на элементарные, слѣдующіе другъ за другомъ моменты есть умственный процессъ, для котораго надобно уже имѣть въ себѣ идею времени; иначе я не могу ощущенію приписать продолжительность. Ощущать же продолжительность прямо невозможно: ощущеніе всегда есть настоящее; какъ скоро оно прошло, оно перестало быть ощущеніемъ. Ощущеніе прошедшаго момента есть уже не ощущеніе, а представленіе, или воспоминаніе, и для того, чтобы связать его съ настоящимъ, надобно опять имѣть представленіе времени, которое изъ ощущеній не получается. Всего менѣе возможно изъ свойства отдѣльныхъ ощущеній построить представленіе единаго времени, въ которомъ всѣ ощущенія размѣщаются въ послѣдовательномъ порядкѣ. Эта общая форма всѣхъ представленій совершенно выходитъ изъ области эмпиризма, вслѣдствіе чего Тэнъ вовсе ея не касается, что, конечно, весьма осторожно, но мало говоритъ на пользу основательности системы.

Но всего удивительнѣе то, что въ чисто эмпирической теоріи вопросъ въ концѣ концовъ разрѣшается чудомъ. Когда Картезіанцы хотѣли объяснить соглашеніе умственныхъ процессовъ съ физическими явленіями непосредственнымъ дѣйствіемъ Божества, или когда Лейбницъ объяснялъ согласіе замкнутыхъ въ себѣ монадъ предуставленною гармоніей, они предполагали несомнѣннымъ существованіе всемогущаго и разумнаго Существа, способнаго произвести это соглашеніе. Но эмпирическая школа отвергаетъ всѣ подобныя представленія. Не только Божество, но и самое *я*, всѣ понятія о субстанціи, о силѣ, о разумѣ, въ ея глазахъ ничто иное, какъ призраки, созданные воображеніемъ. Въ дѣйствительности ничего нѣтъ, кромѣ ряда явленій. И вдругъ на сцену является

самое миѳическое изъ миѳическихъ существъ, Природа, и производитъ желанное соглашеніе, разрѣшая чудодѣйственнымъ образомъ затруднительные вопросы. И какъ же она это совершаетъ? Никогда Картезіанцамъ и Лейбницу не приходило въ голову, что для того, чтобы производить совпаденіе мысли съ дѣйствительностью, то-есть достигнуть истины, надобно представить вещи въ совершенно превратномъ видѣ. А именно это и дѣлаетъ Природа у Тэна: она производитъ въ насъ галлюцинаціи и затѣмъ устроиваетъ такъ, что эти галлюцинаціи совпадаютъ съ дѣйствительностью. Поистинѣ изумительная хитрость! И все это выдается за продуктъ чистаго опыта! Никогда самые отвлеченные метафизики не строили такихъ фантастическихъ теорій. У метафизиковъ, по крайней мѣрѣ, самые воздушныя построенія имѣли смыслъ, а тутъ можно остановиться въ изумленіи передъ безконечностью человѣческой безсмыслицы. Когда мыслитель отрекается отъ логики и начинаетъ видѣть въ сцѣпленіи понятій простую привычку, тогда безсмыслицѣ нѣтъ предѣловъ. Теорія, которая приводитъ къ такимъ выводамъ, осуждена окончательно.

И все это хитросплетенное, лишенное всякой опоры зданіе воздвигается для того, чтобы устранить самыя простыя и очевидныя истины. Въ дѣйствительности помнить свое прошлое состояніе можетъ только субъектъ, который самъ испыталъ это состояніе и сознаетъ себя, какъ единое, пребывающее во времени и тождественное съ собою бытіе. Если есть воспоминаніе, то есть и такой субъектъ. Это—истина столь же ясная и непоколебимая, какъ то, что если есть мышленіе, то есть и мыслящій субъектъ. Противъ этого эмпирики не въ состояніи ничего возразить.

Можетъ-быть, однако, самое представленіе времени есть только субъективный способъ воспринимать явленія, который не даетъ намъ никакого понятія о дѣйствительномъ бытіи вещей?—Въ такомъ случаѣ воспоминаніе прошлаго не можетъ служить доказательствомъ, и надобно

искать иныхъ основаній. Такова именно точка зрѣнія критической философіи.

Кантъ, какъ извѣстно, считалъ паралогизмомъ, то-есть несогласнымъ съ логикой, заключеніе отъ логическаго единства субъекта къ реальному его существованію, какъ самостоятельной субстанціи. По его ученію, единство самосознанія составляетъ центральную точку, къ которой сводится многообразіе явленій и которая сообщаетъ единство знанію. Это объединеніе совершается посредствомъ категорій, которыя однако имѣютъ значеніе не сами по себѣ, а единственно въ отношеніи къ раскрываемымъ опытомъ явленіямъ. Къ самосознанію онѣ не приложимы, ибо самосознаніе не есть опытное данное, а сверхопытное, умозрительное представленіе, сопровождающее всякое знаніе и связывающее его съ остальнымъ. Поэтому нельзя назвать я субстанціей. Что оно такое само по себѣ, мы не знаемъ; въ умственномъ мірѣ оно служитъ лишь объединяющимъ началомъ явленій. Только нравственный законъ раскрываетъ намъ существо субъекта, какъ сверхчувственнаго бытія.

Эта критика объясняется особенною точкою зрѣнія Канта, который стоялъ на порогѣ между старою метафизикою и новою. Его возраженія обращались противъ умозрительной психологіи современныхъ ему философовъ школы Вольфа и въ этомъ отношеніи имѣли силу. Но они, въ свою очередь, скоро унесены были дальнѣйшимъ движеніемъ мысли. Гегель судитъ о нихъ очень строго: «Мы видимъ здѣсь,—говоритъ онъ,—какимъ образомъ Кантъ приходитъ въ противорѣчіе, какъ съ варварствомъ представленій, которыя онъ опровергаетъ, такъ и съ варварствомъ собственныхъ своихъ представленій. Онъ совершенно правъ, когда утверждаетъ, что *я* не есть чувственная вещь (ein Seelending), нѣчто мертвое, постоянно пребывающее и имѣющее чувственное бытіе; дѣйствительно, если бы это была вещь, то она раскрывалась бы намъ опытомъ. Однако Кантъ и не утверждаетъ въ противоположность этому, что *я*, какъ общее начало, или

какъ сознаніе себя (als das Sich-Danken), имѣетъ въ себѣ самомъ въ объективномъ смыслѣ ту истинную реальность и дѣйствительность, которую онъ требуетъ. Онъ не выходитъ изъ того представленія реальности, по которому послѣдняя состоитъ въ томъ, что она есть чувственное бытіе: поэтому, такъ какъ *я* не дается никакимъ внѣшнимъ опытомъ, то оно и не можетъ считаться реальнымъ. Ибо самосознаніе, *я*, какъ таковое, по Канту не есть реальность, это—только *наше* мышленіе, то-есть онъ понимаетъ самое самосознаніе только, какъ нѣчто чувственное» (Gesch. d. Phil. III, стр. 522—523, изд. 1844 г.).

Дѣло въ томъ, что реальность всякаго объекта мысли противополагается ей самой: реально то, что не есть только представленіе, а имѣетъ бытіе само по себѣ. Но реальность самой мысли ей не противополагается, а съ нею совпадаетъ. Мышленіе имѣетъ реальное бытіе именно какъ мышленіе, и то, что въ немъ есть пребывающаго, необходимаго, постоянно тождественнаго съ собою, носитъ тотъ же характеръ. Таково именно *я*; оно составляетъ постоянно пребывающій, неразлучный съ мышленіемъ, сознающій себя тождественнымъ съ собою центръ сознанія и, какъ таковой, имѣетъ реальное бытіе. Это не только представленіе, но представленіе, совпадающее съ самимъ представляющимъ. Всѣ остальные объекты суть нѣчто отличное отъ представляющаго субъекта, а потому и отъ его представленія; здѣсь же объектъ совпадаетъ съ субъектомъ, представленіе съ представляющимъ. Въ тождественномъ положеніи: *я есмь я* полагается эта двойственность субъекта, а вмѣстѣ и тождественность обѣихъ его сторонъ: *я*, какъ объектъ, или какъ представленіе, полагается тождественнымъ съ субъектомъ представленія, или съ представляющимъ. И этотъ субъектъ дается намъ не только какъ логически необходимое основаніе всякаго мышленія, безъ котораго послѣднее немыслимо, но и непосредственно, внутреннимъ опытомъ, который раскрываетъ намъ наше *я*, какъ субъектъ не только мышленія, но и чувства и воли. Это—единствен-

ное реальное бытіе, которое непосредственно дается сознанію, ибо оно—источникъ его самого. Мы приходимъ здѣсь опять къ основному положенію: *я думаю, слѣдовательно я есмь*, въ которомъ соединяются неразрывно и непосредственно данное реальное бытіе и логически необходимое опредѣленіе.

Можно ли однако этому бытію присвоить названіе субстанціи? Это зависитъ отъ того, что называется субстанціей и какое ей присвоивается значеніе. Извѣстно, что эмпирики признаютъ субстанцію просто собирательнымъ именемъ, которымъ мы связываемъ извѣстные намъ признаки, постоянно находящіеся вмѣстѣ. По этой теоріи, внѣ нашего ума субстанціи никакого бытія не имѣютъ; это не болѣе какъ логическія опредѣленія, которыя могутъ служить намъ удобнымъ орудіемъ для обозначенія вещей, но которымъ мы не должны приписывать реальнаго существованія. Мы возвратимся ниже къ этому ученію, которое представляетъ только возобновленіе средневѣковаго номинализма. Мы увидимъ, что умственному опредѣленію соотвѣтствуетъ дѣйствительное, реальное бытіе, которое вполнѣ признается наукою и безъ котораго не можетъ обойтись никакое мышленіе, даже самое обыкновенное. Воображать, что могутъ существовать признаки безъ чего-либо, къ чему они относятся и въ чемъ они состоятъ, значитъ идти наперекоръ самымъ элементарнымъ требованіямъ логики. Субстанція потому и есть необходимая логическая категорія, что безъ нея ничего нельзя понять. Эмпирики признаютъ реальными одни факты или явленія; но факты суть нѣчто измѣнчивое и неуловимое. Какъ скоро мы хотимъ что-либо о нихъ утверждать, такъ мы необходимо должны признать въ нихъ нѣчто постоянное и пребывающее. Видѣть въ реальномъ мірѣ только вѣчный, неудержимый потокъ, въ которомъ ежеминутно какой-нибудь такъ называемый фактъ случайно рождается изъ ничего съ тѣмъ, чтобы въ слѣдующее мгновеніе опять погрузиться въ ничто, не оставивъ по себѣ и слѣда, это — такое представленіе, котораго

могли держаться развѣ только самые крайніе послѣдователи Гераклита. Современные эмпирики признаютъ существованіе неизмѣнныхъ законовъ, управляющихъ этимъ потокомъ; но законъ есть отношеніе, а всякое отношеніе есть отношеніе чего-либо. Гдѣ есть постоянные законы, тамъ есть постоянные элементы бытія, сохраняющіеся тождественными съ собою среди измѣненій. Всякое измѣненіе предполагаетъ нѣчто измѣняющееся, то-есть остающееся тождественнымъ съ собою при перемѣнѣ состояній. Каждое состояніе потому только можетъ перейти въ другое, что существуетъ нѣчто ихъ связующее и остающееся тождественнымъ въ этомъ переходѣ. Это—общая основа измѣняющагося. Она-то и получаетъ названіе субстанціи. Послѣдняя опредѣляется, какъ единое, постоянно пребывающее, тождественное съ собою бытіе, лежащее въ основаніи различій, какъ совмѣстныхъ, такъ и послѣдовательныхъ. Такое понятіе до такой степени логически необходимо, до такой степени невозможно безъ него что-либо мыслить, что тѣ самые, которые его отвергаютъ, принуждены его признать и часто дѣлаютъ это совершенно превратнымъ образомъ, какъ обыкновенно бываетъ съ дурно понятымъ началомъ. Мы видѣли, что Тэнъ самыя элементарныя дѣйствія мысли, ощущенія и представленія называетъ молекулами и атомами, то-есть недѣлимыми субстанціями. Это—самое грубое матеріалистическое представленіе, прилагаемое къ тому, что вовсе къ нему не подходитъ, ибо ощущенія и представленія очевидно не суть матеріальныя частицы. Если скажутъ, что эти выраженія не болѣе, какъ метафоры, то это—метафоры, обличающія состояніе мысли. Въ научномъ изслѣдованіи, гдѣ требуются точныя понятія, непозволительно ихъ употреблять, а употребляются онѣ потому, что ихъ нечѣмъ замѣнить. Смыслъ остается тотъ же.

Но если названіе субстанціи неприложимо къ дѣйствіямъ субъекта, то оно вполнѣ приложимо къ самому дѣятелю. Сознающій себя субъектъ мысли дѣйствительно

есть единое, постоянно пребывающее и сознающее себя тождественнымъ съ собою бытіе, слѣдовательно субстанція. Оно сознаетъ себя какъ единство многихъ совмѣстныхъ опредѣленій, мышленія, чувствъ, воли; все это оно относитъ къ себѣ, какъ единому центру. Оно помнитъ себя, свои состоянія и дѣйствія въ прошедшемъ, оно предвидитъ себя въ будущемъ, сознавая притомъ, что въ прошедшемъ, настоящемъ и будущемъ оно остается все однимъ и тѣмъ же единичнымъ существомъ, и всѣ другіе признаютъ то же самое. И это понятіе о себѣ, какъ самостоятельной субстанціи, не есть только результатъ умозаключенія. Въ отличіе отъ всѣхъ другихъ субстанцій, о которыхъ мы заключаемъ только по ихъ признакамъ, *я* сознаетъ себя непосредственно. Это — единственная субстанція, доступная непосредственному сознанію, именно вслѣдствіе того, что она сознаетъ сама себя. Мы приходимъ здѣсь опять къ начальному положенію философіи, но въ другомъ порядкѣ: тамъ мы имѣли непосредственное сознаніе, которое подтверждается умозаключеніемъ; здѣсь мы имѣемъ умозаключеніе, которое подтверждается непосредственнымъ сознаніемъ. Совпаденіе и тутъ полное, а потому заключеніе непоколебимо.

Противъ него не имѣютъ силы возраженія, заимствованныя изъ болѣзненныхъ состояній субъекта, когда онъ, вслѣдствіе физическаго или умственнаго разстройства, сознаетъ себя совсѣмъ не тѣмъ, что онъ есть на самомъ дѣлѣ. Тэнъ сильно настаиваетъ на этихъ явленіяхъ. Онъ приводитъ разсказы о больныхъ, у которыхъ всѣ ощущенія извратились и которые вслѣдствіе того сами себя не узнавали и воображали, что они сдѣлались совсѣмъ другими. Въ его глазахъ, эти факты имѣютъ рѣшающее значеніе (De l'Intell. II, note). Такое воззрѣніе вполнѣ приличествуетъ мыслителю, который хочетъ изучать законы логики въ бреду сумасшедшихъ. Въ дѣйствительности, эти явленія ровно ничего не доказываютъ. Теленокъ можетъ родиться о двухъ головахъ, но этимъ нисколько не измѣняются законы нормальнаго развитія.

Отчего происходитъ разстройство умственныхъ способностей человѣка или извращеніе ощущеній, мы не знаемъ, ибо то, что въ это время происходитъ въ мозгу, ускользаетъ отъ наблюденія. Но возможность такого рода болѣзней вполнѣ понятна и при обыкновенномъ взглядѣ на вещи. *Я* не есть только отвлеченное самосознаніе; оно составляетъ центръ цѣлаго міра ощущеній и воспоминаній, которыя оно признаетъ своими; его окружаетъ извѣстная, привычная обстановка, съ которою оно сроднилось, и когда эта обстановка мѣняется, то въ нормальномъ порядкѣ это совершается постепенно, вполнѣ понятнымъ ему раціональнымъ образомъ. Когда же вдругъ, вслѣдствіе неизвѣстныхъ причинъ или внутренняго разстройства, все это внезапно нарушается, и человѣкъ начинаетъ ощущать совсѣмъ не то и не такъ, какъ онъ ощущалъ прежде; когда являются впечатлѣнія, не имѣющія никакой связи съ его прежней жизнью, естественно, что ему кажется, что онъ сталъ совсѣмъ другимъ, что его прежнее *я* и новое *я* не тождественны, а разныя. Это вовсе не значитъ, что субстанціальное, тождественное съ собою *я* сдѣлалось другимъ, точно такъ же какъ вещество воды не перестаетъ быть тождественнымъ съ собою, когда она превращается въ ледъ или паръ; но содержаніе его измѣнилось и притомъ такъ, что порвалась нормальная связь съ прошедшимъ. Измѣнилось не оно, а его отношенія къ другому, которыя, вслѣдствіе болѣзни, представляются ему въ превратномъ видѣ. Изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что *я* есть только продуктъ ощущеній, какъ хочетъ доказать Тэнъ, а слѣдуетъ только, что тождественное съ собою *я* сбито съ толку ненормальнымъ измѣненіемъ ощущеній; оно не узнаетъ себя въ новомъ видѣ. Самое то, что оно себя не узнаетъ, а видитъ въ себѣ другого, доказываетъ, что оно помнитъ свое прежнее состояніе, а этого не могло бы быть, если бы *я* было только продуктомъ настоящихъ ощущеній.

Столь же мало говорятъ въ пользу этого взгляда состоянія ненормальнаго возбужденія воображенія, напри-

мѣръ, при внушеніи или въ бреду сумасшедшаго, когда человѣкъ воображаетъ себя совсѣмъ не тѣмъ, что онъ есть въ дѣйствительности. Сумасшедшій думаетъ, что онъ китайскій императоръ или Святый Духъ; но это не значитъ, что явилось другое *я*, созданное инымъ состояніемъ представленій, а означаетъ только, что сознаніе дѣйствительности помутилось. Человѣкъ ежедневно во снѣ видитъ себя въ совершенно фантастической обстановкѣ; онъ воображаетъ себя, напримѣръ, летающимъ; но онъ знаетъ, что это сонъ, и это не мѣшаетъ ему оставаться тождественнымъ съ собою въ обоихъ состояніяхъ сна и бдѣнія, хотя эти состоянія совершенно различны. Актеръ входитъ въ роль героевъ, которыхъ онъ представляетъ; но черезъ это онъ не дѣлается другимъ *я*. Точно такъ же онъ не сдѣлался бы другимъ, если бы онъ, помѣшавшись, сталъ воображать себя тѣмъ или другимъ изъ тѣхъ лицъ, которыхъ роли онъ разыгрываетъ. Выводить изъ разстроеннаго состоянія ума законы правильнаго его дѣйствія, заключать изъ бреда сумасшедшаго, который воображаетъ себя китайскимъ императоромъ, что *я* есть не болѣе какъ извѣстное сочетаніе представленій, которое измѣняется съ измѣненіемъ содержанія, можно только совершенно отказавшись отъ здраваго смысла. Съ такою же точно логикою можно было бы доказывать, что извѣстный органъ пересталъ быть этимъ органомъ и сдѣлался чѣмъ-то совсѣмъ другимъ, какъ скоро онъ неправильно совершаетъ свои отправленія.

Итакъ, по законамъ логики мы не можемъ не признать сознающаго себя субъекта реальною субстанціей, то-есть единымъ, пребывающимъ во времени, тождественнымъ съ собою бытіемъ, лежащимъ въ основаніи различій, которыя суть его свойства и дѣйствія. Для непосредственнаго сознанія это—фактъ, не подлежащій сомнѣнію. Никто никогда не сознавалъ и не сознаетъ себя иначе. Отсюда убѣжденіе самыхъ первобытныхъ народовъ въ существованіи душъ, отдѣльныхъ отъ тѣла. Скептическій анализъ утверждаетъ, что все это не болѣе какъ

иллюзіи; но всестороннее философское изслѣдованіе логическихъ понятій и фактическихъ отношеній подтверждаетъ всемірное убѣжденіе и установляетъ его, какъ непоколебимую истину, столь же достовѣрную, какъ наше собственное бытіе. Мы сознаемъ себя не какъ летучіе образы, вызываемые потокомъ измѣняющагося бытія, а какъ реальныя живыя существа, какъ источники мысли и дѣйствія, и именно таковы мы въ дѣйствительности. Истинная наука это подтверждаетъ.

Скажутъ, что мы такимъ образомъ возвращаемся къ старому, давно отвергнутому догматизму. Безъ сомнѣнія, возвращаемся и должны возвратиться, ибо всякая наука, всякое утвержденіе истины есть догматизмъ. Внѣ догматизма есть только незнаніе и сомнѣніе. Конечно, наука требуетъ, чтобы мы воздерживались отъ сужденія, когда у насъ нѣтъ достаточно данныхъ; но возводить скептицизмъ въ общій принципъ значитъ отрекаться отъ всякаго знанія. Историческая задача скептицизма состоитъ въ томъ, что онъ служитъ переходомъ отъ недостаточнаго и узкаго пониманія истины къ болѣе полному и широкому. Разрушая старое, онъ пролагаетъ путь новому, и чѣмъ онъ выше, тѣмъ болѣе положительная сторона преобладаетъ въ немъ надъ отрицательною. Въ этомъ состоитъ великое не только историческое, но и міровое значеніе критической философіи Канта. Разрушивъ старыя метафизическія понятія, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ положилъ основаніе новому идеализму. Изъ его ученія развились тѣ великія идеалистическія системы, которыя составляютъ славу нѣмецкой философіи. Но въ настоящее время возвращаться къ скептической теоріи Канта, оставляя въ сторонѣ именно положительную ея сторону и отрекаясь отъ всего послѣдующаго ея развитія, значитъ идти наперекоръ какъ движенію исторіи, такъ и глубочайшимъ требованіямъ философской науки. И въ настоящее время критическая точка зрѣнія имѣетъ свое преходящее значеніе, какъ переходная ступень отъ господствующаго эмпиризма къ возрождающейся мета-

физикѣ; но остановиться на этой точкѣ нѣтъ возможности. Цѣлью все-таки должно быть возстановленіе метафизики, какъ положительной, то-есть догматической науки, отличающейся отъ прежней главнымъ образомъ тѣмъ, что она не должна ограничиваться отвлеченными умозрѣніями, а должна провѣрять свои умозрительные выводы результатами опыта. Именно это мы имѣемъ въ настоящемъ случаѣ. Умозрительные выводы подтверждаютъ факты всемірнаго опыта. Между тѣмъ и другимъ лежатъ только измышленія софистики, которая равно отрицаетъ и умозрѣніе и опытъ, признавая ихъ чистыми иллюзіями. Но именно вслѣдствіе такого положенія она сама витаетъ въ какомъ-то туманѣ и лишается всякой твердой точки опоры. Въ результатѣ являются только необъяснимые факты и чисто фантастическія гипотезы, не связанныя никакимъ разумнымъ началомъ. На мѣсто отрицаемаго разума ставится какой-то бредъ.

Признаніе сознающаго себя субъекта реальною субстанціей не рѣшаетъ однако вопроса о сущности, или природѣ этой субстанціи и объ ея отношеніяхъ къ другимъ. Прежде всего надобно спросить: доступенъ ли этотъ вопросъ разрѣшенію?

Извѣстно, что эмпирическая теорія, а съ нею и критическая философія утверждаютъ, что мы сущности вещей не знаемъ; намъ доступны только явленія, которыя мы можемъ связывать лишь внѣшнимъ образомъ, наблюдая ихъ отношенія въ пространствѣ и времени и не касаясь вовсе вопроса о томъ, что такое вещи сами въ себѣ. Поэтому и слово *субстанція*, которымъ мы объединяемъ извѣстную группу признаковъ, ровно ничего не говоритъ намъ относительно сущности самой вещи; мы должны ограничиться данными намъ опытомъ признаками. Подобныя возраженія дѣлались уже Декарту, хотя при иной постановкѣ вопроса. Гассенди говорилъ, что недостаточно сказать, что мы думающая вещь, въ чемъ никто не сомнѣвается. Чего мы не знаемъ и что мы желали бы знать, это—«внутренность этой субстанціи, ко-

торой свойство состоитъ въ томъ, что она мыслитъ. А потому, такъ какъ это именно то, что мы ищемъ, то вамъ слѣдовало бы заключить не то, что вы думающая вещь, а какова эта вещь, которая имѣетъ свойство думать» (Cinquième Objection, contre la seconde Méditation). На это Декартъ отвѣчалъ: «Я не вижу, чего вы бо̀льшаго желаете въ этомъ отношеніи, развѣ только, чтобы вамъ сказали, какого цвѣта, какого запаха и какого вкуса человѣческій умъ, и изъ какой соли, сѣры или ртути онъ составленъ, ибо вы хотите, чтобы путемъ какой-то химической операціи мы провели его, наподобіе вина, черезъ реторту, чтобы знать, что входитъ въ составъ его эссенціи. Что, конечно, достойно васъ, о плоть, и всѣхъ тѣхъ, которые, понимая все очень смутно, не знаютъ, чего слѣдуетъ искать въ каждой вещи. Что касается до меня, то я никогда не думалъ, что для того, чтобы сдѣлать субстанцію явною, нужно что-либо иное, кромѣ раскрытія различныхъ ея атрибутовъ; такъ что чѣмъ болѣе мы знаемъ атрибутовъ какой-либо субстанціи, тѣмъ болѣе мы знаемъ ея природу» (Réponse à m-r Gassendi).

Такой взглядъ совершенно вѣренъ. Гегель вполнѣ выяснилъ, что субстанція, какъ единое бытіе, лежащее въ основаніи своихъ различій, выражается въ этихъ различіяхъ и опредѣляется ими. Внѣ различій, то-есть признаковъ, единство остается пустымъ отвлеченіемъ, почему оно и принимается эмпириками за таковое; но, въ свою очередь, различія, отрѣшенныя отъ единства, ничто иное какъ отвлеченія, лишенныя всякой реальности. Тѣ, которые видятъ въ нихъ нѣчто реальное, принуждены превращать ихъ въ самостоятельныя матеріи или существа, то-есть представлять ихъ въ видѣ самостоятельныхъ субстанцій, изъ смѣшенія которыхъ образуются тѣ или другія группы явленій. Таковъ, какъ мы видѣли, взглядъ эмпириковъ на мыслящаго субъекта, взглядъ, разрушающій реальное его единство и тѣмъ самымъ уничтожающій живую связь его представленій. Въ дѣй-

ствительности, единство не мыслимо безъ различій, точно такъ же какъ различія безъ единства. Только живое сочетаніе этихъ двухъ логически противоположныхъ, но восполняющихъ другъ друга опредѣленій образуетъ реальное бытіе. Поэтому природа субстанціи опредѣляется ея признаками; а такъ какъ эти признаки различны и выражаютъ собою разнообразныя отношенія къ другимъ вещамъ, то въ опредѣленіи природы, или сущности вещи, мы должны отличать признаки существенные и несущественные, тѣ, которые выражаютъ внутреннюю природу субстанціи, такъ что безъ нихъ она немыслима или перестаетъ существовать, и тѣ, которыми опредѣляются только внѣшнія и болѣе или менѣе случайныя ея отношенія къ окружающему міру.

Какимъ же существеннымъ признакомъ опредѣляется природа, или сущность сознающаго себя, то-есть мыслящаго, субъекта? Очевидно, мышленіемъ; субъектъ есть мыслящая субстанція. Отъ всего другого *я* можетъ отрѣшиться, но оно не можетъ отрѣшиться отъ самосознанія, которымъ полагается собственное его бытіе. Не разнообразнымъ содержаніемъ, а единственно формою мышленія полагается его бытіе; безъ сознанія сознающій субъектъ перестаетъ существовать.

Эта совершенно простая и ясная истина отвергается однако многими мыслителями нашего времени, которые, вслѣдъ за Шопенгауэромъ, ищутъ истинной сущности субъекта не въ формальной дѣятельности мышленія, а въ его содержаніи, въ томъ, что субъектъ находитъ въ себѣ. Кромѣ мышленія въ немъ есть два другія внутреннія опредѣленія: чувство и воля. Въ послѣдней Шопенгауэръ видѣлъ нѣчто аналогическое съ другими, окружающими насъ предметами, а потому думалъ найти въ ней общую субстанцію вселенной. Исходя отъ ученія Канта, онъ признавалъ, что мы знаемъ только явленія, а о вещахъ самихъ въ себѣ не имѣемъ никакого понятія. Но внутри себя мы непосредственнымъ чувствомъ находимъ дѣятельное начало, и по аналогіи съ нимъ мы мо-

жемъ построить весь міръ. Шопенгауэръ пытался сдѣлать это построеніе, но на такомъ шаткомъ основаніи могло воздвигнуться только чисто фантастическое зданіе. Въ дѣйствительности мы не имѣемъ ни малѣйшаго логическаго повода строить весь міръ по аналогіи съ собою. Объ этомъ мы поговоримъ ниже, когда будемъ изслѣдовать отношенія субъекта къ внѣшнимъ предметамъ. Въ отношеніи же къ самому себѣ первенствующій, коренной элементъ для субъекта есть все-таки онъ самъ, то-есть сознающее себя *я*, а не то или другое его содержаніе, слѣдовательно разумъ, а не тѣ или другія мысли, чувства или хотѣнія. *Я* есть оно само; остальное же сознается имъ какъ *свое*, то-есть составляетъ его принадлежность. Самое содержаніе раскрывается ему сознаніемъ, которое поэтому шире всякаго содержанія. Уже Декартъ замѣчалъ, что мы знаемъ о себѣ болѣе, нежели о какомъ-либо другомъ предметѣ, ибо все, что мы знаемъ о другомъ, мы знаемъ и о себѣ: если, напримѣръ, я знаю бѣлизну воска, то о себѣ я знаю, что я это знаю. Если я сознаю себя хотящимъ, то я знаю, что я это сознаю. Если я въ хотѣніи предполагаю присутствіе безсознательнаго элемента, то опять же я знаю объ этомъ только въ силу логическаго умозаключенія, а не непосредственно. Но, кромѣ того, есть множество другихъ опредѣленій, которыя я сознаю въ себѣ и которыя не суть хотѣнія. Чувства и мысли не суть явленія воли; умозаключеніе не есть актъ воли. Все наше отношеніе къ прошлому, наши воспоминанія, нашъ опытъ не имѣютъ никакого отношенія къ волѣ, которая вся обращена къ будущему. Но и въ будущемъ простое предвидѣніе не есть актъ воли, которое выражается только въ хотѣніи. Подчиненіе разума волѣ возможно только если мы подъ именемъ воли будемъ разумѣть не то, что понимается обыкновенно, не то хотѣніе, отличное отъ мышленія и чувства, которое мы находимъ въ себѣ, а всякую дѣятельную силу. Въ такомъ случаѣ разумъ, какъ дѣятельная сила, будетъ волею; но тогда исчезаетъ между ними всякое

различіе, а съ тѣмъ вмѣстѣ исчезаетъ и всякій вопросъ о первенствѣ того или другого. Этотъ вопросъ возникаетъ лишь тогда, когда мы подъ именемъ воли разумѣемъ не всякую силу, что представляетъ только смѣшеніе понятій, а именно хотѣніе, отличное отъ мысли и чувства. Но тогда мы не можемъ признать ее истинною сущностью субъекта, ибо она представляетъ его отношеніе не къ себѣ, а къ другому. Въ чувствахъ и волѣ выражаются отношенія субъекта къ внѣшнему міру, въ первомъ случаѣ въ формѣ воспріимчивости, во второмъ въ формѣ воздѣйствія. Между обоими лежитъ сознаніе, въ которомъ заключается отношеніе къ себѣ и которымъ регулируются внѣшнія отношенія. Оно именно и составляетъ истинную сущность субъекта, какъ таковаго.

Тѣ доводы въ пользу первенства воли, которые приводятся новѣйшими мыслителями, не въ состояніи поколебать этихъ совершенно очевидныхъ истинъ. Возьмемъ, напримѣръ, Вундта въ его *Системѣ философіи*. Онъ спрашиваетъ: какимъ образомъ изъ многообразія представленій, чувствъ и хотѣній можетъ выработаться связь, составляющая единство души? По его мнѣнію, безконечно измѣнчивый міръ представленій, въ которомъ отражается непрерывное взаимнодѣйствіе съ объектомъ, совершенно къ этому неспособенъ. Тамъ, гдѣ даже въ извѣстномъ рядѣ представленій установляется частная связь, она образуется не ими, а собственною дѣятельностью мысли, путемъ логическихъ сравненій и отношеній; сами представленія даютъ для этого только матеріалъ. Столь же мало способны отдѣльные моменты чувствъ установить единство душевныхъ явленій. Хотя чувства, по мнѣнію Вундта, имѣютъ свое послѣднее основаніе въ дѣятельности воли, что̀ выражается въ формахъ удовольствія и неудовольствія, однако по своему содержанію они такъ переплетены съ міромъ представленій, что неизбѣжно участвуютъ въ колебаніяхъ послѣднихъ. «Остается слѣдовательно одна *воля*, этотъ качественно постоянный и измѣняющійся лишь въ степени дѣятельности элементъ

сознанія, который всему содержанію душевныхъ процессовъ сообщаетъ указанную связь и соединяетъ въ единое цѣлое самыя разрозненныя и раздѣленныя временемъ представленія чувства. Это единство не есть выведенное, но непосредственно данное жизнью. Такъ какъ акты воли представляются принадлежащими къ одной и той же непрерывности внутренней дѣятельности, то они захватываютъ въ эту связь всѣ остальныя составныя части душевной жизни. Но такъ какъ чувства и возбужденія имѣютъ значеніе только болѣе или менѣе развитыхъ реакцій воли, вызванныхъ объектомъ представленій, то вся эта дѣятельность воли выражается въ образующихся подъ ея вліяніемъ соединеніяхъ представленій» (System der Philosophie 1889, стр. 562—5)

Эта теорія можетъ служить образчикомъ той странной путаницы понятій, которая господствуетъ въ современной философіи. Если есть въ душевной жизни человѣка опредѣленія совершенно ясныя и сознаваемыя всѣми, такъ это тѣ, которыя даются различіемъ между теоретическою дѣятельностью, направляемою разумомъ, и практическою дѣятельностью, направляемой волею. Это различіе, основанное на всемірномъ опытѣ и на точномъ анализѣ явленій, до такой степени глубоко проходитъ черезъ всю природу человѣка, что рѣдко способности одного рода совмѣщаются съ способностями другого рода. Теоретики рѣдко бываютъ дѣльными практиками, и наоборотъ. Такое явное для непосредственнаго ума и вошедшее въ общее сознаніе различіе не исключаетъ и единства, ибо, сознавая въ себѣ различныя стороны, человѣкъ вмѣстѣ съ тѣмъ сознаетъ себя, какъ единое существо. Но вопросъ состоитъ въ томъ: чѣмъ установляется это единство, теоретическою способностью или практическою?—Прежніе философы, которые сводили всѣ душевныя явленія къ единству разума, различали теоретическій разумъ и практическій: первый—руководящій познаніемъ вещей, второй—указывающій волѣ тѣ цѣли, къ которымъ она должна стремиться, и средства, ведущія къ ихъ осуществленію. Это

просто, ясно и вполнѣ удовлетворяетъ общему сознанію. Но никому въ прежнія времена не приходило въ голову приписывать практической способности, волѣ, логическую связь понятій и дѣлать ее источникомъ ассоціаціи идей. Такая точка зрѣнія, идущая совершенно наперекоръ всему, что мы знаемъ и понимаемъ, была порождена отрицаніемъ умозрѣнія, которое даетъ единство почерпаемымъ изъ опыта представленіямъ. Какъ скоро былъ отвергнутъ разумъ, какъ источникъ самостоятельныхъ опредѣленій, объединяющихъ человѣческое знаніе, такъ представленія, принимаемыя просто какъ факты, возникающія неизвѣстно откуда, превратились въ самостоятельныя существа, одаренныя собственною силою и вступающія въ безконечно разнообразныя и случайныя отношенія другъ къ другу. Такія отношенія очевидно могутъ произвести только полнѣйшій хаосъ вѣчно колеблющихся и измѣняющихся сочетаній. Такимъ онъ и представляется Вундту. Для объединенія же этой хаотической массы, за отсутствіемъ отвергнутаго разума, остается одна воля, которой и приписывается установленіе логической связи въ разрозненныхъ представленіяхъ. Но для того, чтобы присвоить ей такую роль, нужно принимать слова совсѣмъ не въ томъ слыслѣ, въ какомъ они принимаются обыкновенно: нужно разумъ назвать волею, и тогда послѣдней можно приписать все, что угодно. Такъ какъ понятіе воли теряетъ всякую опредѣленность и становится совершенно туманнымъ, то ничто не мѣшаетъ возвести ее въ единое міровое начало, лежащее въ основаніи всего сущаго. Для построенія всякихъ фантастическихъ зданій открывается полный просторъ.

Но рѣшается ли этимъ вопросъ о единствѣ человѣческой души?—Нимало, онъ остается въ полной силѣ. Подставленіе одного слова вмѣсто другого не подвигаетъ насъ ни на шагъ, ибо понятія остаются раздѣльными. Все-таки спрашивается: чѣмъ объединяется многообразное содержаніе человѣческой души, представленія, чувства и хотѣнія—теоретическою ли способностью мышленія или

практическою способностью дѣйствія, или, если не хотятъ употреблять слова *способность,* какъ подающее поводъ къ неправильнымъ толкованіямъ, мышленіемъ или хотѣніемъ. Изъ собственной теоріи Вундта выходитъ, что объединеніе совершается *логическою* связью представленій, слѣдовательно логическою способностью, а не практическою, разумомъ, а не волею, согласно съ общимъ словоупотребленіемъ. Да иначе и быть не можетъ, ибо внутреннее единство дается намъ самосознаніемъ, а самосознаніе есть сознаніе, а не хотѣніе, актъ мысли, а не воли. *Я думаю, слѣдовательно я есмь*: этимъ основнымъ положеніемъ вопросъ рѣшается чисто аналитически и безповоротно. Разумъ, а не воля, составляетъ сущность сознающаго себя субъекта, или мыслящей субстанціи. Самосознаніемъ, составляющимъ центральную точку мышленія, полагается отношеніе субъекта къ себѣ; другими же его опредѣленіями, чувствомъ и волею, выражаются, какъ сказано, его отношенія къ другому: первымъ въ формѣ воспріимчивости, вторымъ въ формѣ воздѣйствія. Все это совершенно очевидно и не подлежитъ сомнѣнію.

Въ самомъ разумѣ есть однако элементъ, которымъ полагаются отношенія къ другому. Онъ дается внѣшними чувствами, посредствомъ которыхъ получаются представленія о внѣшнемъ мірѣ. Оба элемента, внутренній и внѣшній, связаны въ разумѣ неразрывно: субъектъ сознаетъ себя, только отличая себя отъ другого; внутреннему *я* противополагается *не-я*, и противополагается, какъ нѣчто внѣшнее и чуждое, ибо только черезъ это *я* становится опредѣленнымъ, единичнымъ бытіемъ, съ опредѣленными отношеніями къ окружающему его другому бытію. Черезъ это формальное, тождественное съ собою бытіе субъекта наполняется многообразнымъ содержаніемъ. Всякая субстанція опредѣляется, вызывается къ дѣйствію и наполняется содержаніемъ, своими отношеніями къ другому; этому общему закону слѣдуетъ и субъектъ.

У человѣка, какъ ограниченнаго существа, погруженнаго въ окружающій его безконечный міръ, самое вну-

треннее самосознаніе является позднѣйшимъ, рефлективнымъ дѣйствіемъ, какъ бы отраженіемъ отъ сознанія внѣшняго бытія. Первоначально, непосредственно, полагается отношеніе къ другому: сознается *не-я;* это—стадія животнаго. И затѣмъ уже, углубляясь въ себя, субъектъ выдѣляетъ себя изъ окружающаго міра и внѣшнему *не-я* противополагаетъ свое внутреннее *я*. Именно этотъ процессъ служитъ источникомъ всѣхъ заблужденій приверженцевъ чистаго опыта. Они позднѣйшее считаютъ производнымъ, даже иллюзіей, не замѣчая, что это только выдѣленіе и выясненіе собственной сущности, которая первоначально была погружена въ объективное бытіе, сливаясь съ нимъ въ безразличное, непосредственное представленіе. Работа мысли состоитъ именно въ анализѣ этихъ непосредственно данныхъ ощущеній, возникающихъ вслѣдствіе взаимнодѣйствія субъекта съ внѣшнимъ міромъ, и въ опредѣленіи того, что въ нихъ есть субъективнаго и объективнаго; результатомъ этой работы является противоположеніе *я* и *не-я*. Если же вмѣсто руководимаго разумомъ анализа мы начинаемъ съ того, что отвергаемъ разумное начало и принимаемъ за реальное единственно то, что получается нами извнѣ, то результатъ выходитъ какъ разъ обратный противъ нашего ожиданія: то, что мы считали реальнымъ, улетучивается у насъ, какъ призракъ, и вмѣсто дѣйствительнаго міра получается только рядъ туманныхъ картинъ.

Такова всегда была судьба односторонняго сенсуализма: онъ неизбѣжно приводитъ къ скептицизму и въ концѣ концовъ къ иллюзіонизму. Какъ скоро устраняется испытующій разумъ, который различаетъ явленія и указываетъ скрывающееся за измѣнчивымъ субъективнымъ ощущеніемъ постоянное объективное бытіе, такъ у насъ не остается ничего, кромѣ ряда чисто субъективныхъ ощущеній; тогда внѣшній міръ обращается въ призракъ. Это и былъ тотъ послѣдовательный выводъ, который сдѣлалъ Беркли изъ теоріи Локка. Если мы все наше знаніе получаемъ отъ ощущеній, то мы не въ правѣ

предполагать существованіе чего-либо, кромѣ ощущеній. Всѣ предметы, которые представляются намъ какъ бы внѣшними, суть не болѣе какъ образы, создаваемые самимъ субъектомъ. Что бы мы имъ ни приписывали, мы изъ ощущеній не выходимъ. Поэтому Беркли прямо отвергалъ существованіе матеріальнаго міра: такъ же какъ Лейбницъ, но съ совершенно противоположной точки зрѣнія, онъ признавалъ только существованіе ощущающихъ субъектовъ, которыхъ соглашеніе производится всемогущимъ и премудрымъ Промысломъ Божіимъ. Такой взглядъ, который шелъ совершенно въ разрѣзъ и съ обыкновеннымъ пониманіемъ вещей, и съ матеріалистическими стремленіями XVIII-го вѣка, по этому самому не могъ получить общаго распространенія; однако приверженцы сенсуализма сознавались, что на эти выводы трудно отвѣчать.

И въ наше время возобновляется та же теорія, хотя въ менѣе рѣзкой формѣ. По мнѣнію Милля, все, что мы называемъ матеріей, или внѣшними предметами, есть ничто иное, какъ *возможности ощущеній*, которыя мы, въ силу психологическихъ законовъ, считаемъ постоянными, то-есть существующими и безъ наличныхъ ощущеній. Всякій предметъ, который мы себѣ представляемъ, не заключаетъ въ себѣ ничего другого, кромѣ этой возможности. Реальное-же бытіе внѣшнихъ предметовъ не можетъ быть доказано (Examination of sir W. Hamilton's Philosophy, ch. XI). То-же повторяетъ и Бэнъ. «Вѣра во внѣшнюю реальность, — говоритъ онъ, — есть предвидѣніе даннаго слѣдствія, даннаго антецедента; какъ слѣдствія, такъ и причины суть наши собственныя разнообразныя ощущенія и движенія» (Senses and Intellect, стр. 379, 1888). Подобно Беркли, Милль, отвергая возможность доказать существованіе внѣшняго міра, дѣлаетъ однако исключеніе для мыслящихъ существъ. Онъ признаетъ существованіе ихъ достовѣрнымъ, на основаніи признаковъ аналогическихъ съ тѣмъ, что мы ощущаемъ въ себѣ. Такое допущеніе нельзя однако не считать

крайне непослѣдовательнымъ, тѣмъ болѣе, что Милль не можетъ ссылаться, какъ Беркли, на всемогущаго и премудраго Творца, который производитъ чудодѣйственное соглашеніе нашихъ представленій съ внѣ насъ сущими предметами. Всякія такого рода предположенія совершенно ему чужды. Но если не ссылаться на чудо, то какимъ образомъ можемъ мы признать достовѣрнымъ существованіе другихъ людей, о которыхъ мы ровно ничего не знаемъ иначе, какъ черезъ посредство тѣлъ, когда мы самое внѣшнее существованіе тѣлъ считаемъ недоказаннымъ? «Я заключаю, — говоритъ Милль, — что другія человѣческія существа имѣютъ такія же чувства, какъ я, во-первыхъ, изъ того, что они имѣютъ такія же тѣла, какъ я, что́, какъ я по себѣ знаю, составляетъ предварительное условіе ощущенія» (тамъ же, гл. XII, стр. 243). Но какъ могу я сдѣлать подобное заключеніе, когда я не признаю дѣйствительнаго существованія тѣлъ? Этого Милль не объясняетъ. Очевидно, послѣдовательное проведеніе теоріи требуетъ, чтобы, считая недоказаннымъ внѣшнее существованіе тѣлъ, мы вмѣстѣ съ тѣмъ признавали недоказаннымъ и существованіе связанныхъ съ этими тѣлами субъектовъ; но тогда остается одинокое *я* съ своими призраками, которые берутся неизвѣстно откуда и слѣдуютъ совершенно безсмысленнымъ законамъ, связывающимъ одинъ призракъ съ другимъ. Этимъ отвергается и самый опытъ, который, какъ источникъ знанія, имѣетъ значеніе единственно потому, что онъ раскрываетъ намъ законы внѣшняго міра; если же внѣшній міръ отвергается, то какой его смыслъ? Теорія и тутъ приходитъ къ полному абсурду.

Самыя основанія ея болѣе, чѣмъ шатки. Всѣ внѣшніе предметы, по этому ученію, суть ничто иное, какъ возможности ощущеній. Но какая это возможность: субъективная или объективная? Если — первое, то источникъ этой возможности долженъ заключаться въ насъ самихъ: внѣшніе предметы должны появляться по мановенію нашей воли. Если же этого нѣтъ, въ чемъ никто не можетъ

сомнѣваться, то остается признать, что источникъ этой возможности лежитъ въ независимыхъ отъ насъ предметахъ, и тогда существованіе внѣшняго міра тѣмъ самымъ намъ дано. Милль утверждаетъ, что для происхожденія понятія о постоянной возможности ощущеній нужны только двѣ вещи: 1) способность ожиданія, 2) законы ассоціаціи представленій. Привычка связывать ощущенія и представленія въ извѣстныя группы дѣлаетъ то, что мы эту связь считаемъ постоянною, и когда мы ощущаемъ или представляемъ себѣ извѣстные признаки, то мы ожидаемъ появленія другихъ, съ ними связанныхъ и соотвѣтствующихъ ощущеніямъ извѣстнаго рода. Эта привычная связь и представляется намъ, какъ возможность ощущеній, и въ этомъ заключается единственная причина, почему мы признаемъ существованіе внѣшнихъ предметовъ, то-есть чего-то такого, что существуетъ, даже, когда мы объ этомъ не думаемъ. Если бы не было этой связи и этого ожиданія, если бы всѣ представленія были только настоящія, безъ всякаго отношенія къ чему-либо другому, мы не имѣли бы ни малѣйшаго повода предполагать, что существуютъ независимые отъ насъ предметы, которые продолжаютъ существовать, даже когда мы о нихъ не думаемъ. Милль поясняетъ это примѣромъ. «Я вижу кусокъ бумаги на столѣ. Я иду въ другую комнату. Если бы явленіе всегда меня сопровождало, или если бы, когда оно меня не сопровождаетъ, я думалъ, что оно исчезло изъ природы вещей, я бы не считалъ его внѣшнимъ предметомъ. Я счелъ бы его за призракъ, за простое состояніе моихъ чувствъ: я не думалъ бы, что тутъ есть какое-нибудь тѣло. Но когда я пересталъ ее видѣть, я все-таки увѣренъ, что бумага все еще тамъ. Я не имѣю уже тѣхъ ощущеній, которыя дали мнѣ эту увѣренность; но я убѣжденъ, что если я опять поставлю себя въ тѣ условія, въ которыхъ я имѣлъ эти ощущенія, то-есть, если я опять пойду въ комнату, я опять буду имѣть ихъ; и, кромѣ того, я увѣренъ, что нѣтъ промежуточнаго момента, въ которомъ бы не имѣло мѣста то же самое» (тамъ же, гл. XI).

А что, если, пришедши опять въ комнату, я не нахожу бумаги? Если кто-нибудь ее унесъ, или вѣтеръ сдулъ ее со стола? Привычное сочетаніе представленій нарушается, ожиданіе обмануто; но уменьшится ли черезъ это моя увѣренность въ существованіе внѣшнихъ предметовъ, или, напротивъ, именно это нарушеніе привычекъ и ожиданія убѣждаетъ меня въ существованіи внѣшней, независимой отъ меня причины, произведшей эту перемѣну? Возьмемъ другой примѣръ. Я вижу яблоко. Я привыкъ съ этимъ образомъ соединять извѣстныя представленія мягкости, сладости и съѣдобности. Я беру его и хочу съѣсть: вдругъ оказывается, что оно каменное или деревянное. Что же я долженъ думать? Почему обычная связь представленій вдругъ оказалась несостоятельною? Почему изъ двухъ яблокъ, имѣющихъ совершенно схожій видъ, я одно могу съѣсть, а другого не могу? Зависитъ ли это различіе отъ субъективнаго чувства или отъ чего-нибудь отъ меня независимаго?—Но субъективное чувство въ обоихъ случаяхъ одинаково: я хочу съѣсть яблоко и ожидаю, что, по всѣмъ даннымъ своего предшествующаго опыта, я могу это сдѣлать, и вдругъ это мнѣ не удается, ожидаемое ощущеніе не получается. Если я не совсѣмъ лишился разсудка, я очевидно долженъ признать, что та или другая связь представленій зависитъ не отъ меня, а отъ ощущаемаго мною предмета. Я не могу получить привычнаго ощущенія вкуса, потому что яблоко деревянное и не съѣдобное. Оказывается, что мое ожиданіе и матеріальный предметъ — двѣ вещи совершенно разныя, и столь же различны ассоціація внутреннихъ представленій и ассоціація признаковъ, отъ меня не зависящихъ. Если матеріальный предметъ заключаетъ въ себѣ возможность ощущенія, то эта возможность объективная, а не субъективная. Я привыкаю соединять извѣстные признаки съ представленіемъ вещи, потому что они соединены въ самой вещи, а не въ силу какихъ-либо субъективныхъ причинъ. И это составляетъ единственное основаніе опытнаго знанія. Оно раскрываетъ намъ

истинныя свойства и отношенія вещей именно потому, что связь ощущеній дается намъ самимъ объектомъ; но для того, чтобы ее постигнуть, нужна дѣятельность разума, изслѣдующаго связь ощущеній и опредѣляющаго, что̀ въ нихъ есть субъективнаго и что̀ объективнаго. Этою дѣятельностью разума опредѣляется самый объектъ, какъ существующій независимо отъ насъ. Какъ же скоро дѣятельность разума устраняется, такъ исчезаетъ и самый объектъ; остается рядъ ощущеній, связанныхъ безсмысленною привычкою, ежеминутно подлежащею нарушенію. Такъ называемый опытъ становится знаніемъ несуществующаго міра.

Такое рѣшеніе вопроса не могло однако удовлетворить самихъ приверженцевъ положительнаго знанія. Оно слишкомъ противорѣчитъ всѣмъ основамъ и результатамъ опытныхъ наукъ, на которыя главнымъ образомъ опирается сенсуализмъ. Невозможно утверждать вмѣстѣ съ Миллемъ, что эти результаты вовсе не затрогиваются теоріей познанія: по его мнѣнію, они все равно добываются только изъ ощущеній и относятся къ нимъ, а потому всѣ изслѣдуемыя нами явленія и управляющіе ими законы будутъ имѣть одинакую силу, будемъ ли мы считать ихъ реальными или только воображаемыми. Въ дѣйствительности, познаваемые нами законы матеріальнаго міра имѣютъ смыслъ и значеніе единственно въ приложеніи къ реальной матеріи, а не къ ощущеніямъ, которыя слѣдуютъ совершенно инымъ законамъ. Можно, конечно, представить себѣ воображаемую матеріальную точку, которая движется въ воображаемомъ пространствѣ по законамъ механики; это и дѣлаетъ наука. Но если мы скажемъ, что все это относится только къ нашимъ ощущеніямъ, то законы теряютъ всякій смыслъ. Объ ощущеніи нельзя сказать, что, получивши толчокъ, оно будетъ двигаться по прямой линіи съ одинакою скоростью, пока это состояніе не измѣнится приложеніемъ другой силы; это былъ бы абсурдъ, а между тѣмъ это— основной законъ механики Поэтому, если механика

достовѣрна, то наше знаніе не ограничивается одними ощущеніями, а имѣетъ отношеніе къ реальнымъ предметамъ; если же въ мірѣ нѣтъ ничего, кромѣ ощущеній, то механика отпадаетъ и остается одна психологія.

Чтобы удержать опытную теорію на твердой почвѣ, надобно было, слѣдовательно, указать возможность совпаденія субъективныхъ ощущеній съ внѣшнею дѣйствительностью. Это и пытался сдѣлать Тэнъ; но именно его теорія доказываетъ всю несостоятельность подобныхъ попытокъ на почвѣ сенсуализма.

По своему обыкновенію, онъ хочетъ открыть законы нормальныхъ ощущеній въ явленіяхъ помѣшательства. Такъ какъ существуютъ, хотя и рѣдкіе, случаи галлюцинаціи, то изъ этого онъ выводитъ, что всякое ощущеніе есть галлюцинація. Разница состоитъ лишь въ томъ, что въ одномъ случаѣ галлюцинація не совпадаетъ съ реальнымъ предметомъ, а въ другомъ совпадаетъ. Сущность же явленія въ обоихъ случаяхъ одинакова; различіе касается только чисто внѣшняго отношенія къ предмету. А такъ какъ совпаденіе представленія съ предметомъ есть то, что мы называемъ истиной, то Тэнъ опредѣляетъ внѣшнее впечатлѣніе какъ *истинную галлюцинацію* (une hallucination vraie. De l'Intelligence II, L. I ch. I, III).

Для мыслителей, считающихъ разумъ созданіемъ праздной метафизики, ничего не стоитъ соединять слова, которыя такъ же относятся другъ къ другу, какъ квадратный кругъ. Галлюцинаціей на обыкновенномъ человѣческомъ языкѣ называется представленіе, которое ложно принимается за ощущеніе. Поэтому, всякая галлюцинація есть ложное ощущеніе; если же она совпадетъ съ предметомъ, то это уже не галлюцинація, а истинное ощущеніе. И въ обыкновеной жизни, и въ научномъ изслѣдованіи представленіе строго отличается отъ ощущенія или впечатлѣнія; самъ Тэнъ приписываетъ имъ даже разныя сѣдалища въ мозгу. Но тутъ исчезаетъ между ними всякое различіе; совпаденіе съ предметомъ для нихъ чисто внѣшнее и случайное. Какъ же совершается это со-

впаденіе? Почему призраки нашего воображенія могутъ соотвѣтствовать дѣйствительно существующимъ независимо отъ насъ предметамъ?

Тутъ опять является на выручку миѳическое существо — природа, которая обманываетъ насъ съ тѣмъ, чтобы насъ поучать. «Она, — говоритъ Тэнъ, — создаетъ иллюзіи и поправки иллюзій, галлюцинаціи и задержки галлюцинацій. Съ одной стороны, посредствомъ ощущеній и образовъ, слѣпляющихся въ группы по законамъ, которые будутъ указаны далѣе, она строитъ въ насъ призраки, которые мы принимаемъ за внѣшніе предметы, большею частью не обманываясь, ибо дѣйствительно существуютъ внѣшніе предметы, которые имъ соотвѣтствуютъ; иногда же обманываясь, ибо иногда внѣшніе предметы отсутствуютъ: такимъ образомъ она производитъ внѣшнія впечатлѣнія, которыя суть истинныя галлюцинаціи, и собственно такъ называемыя галлюцинаціи, которыя суть ложныя ощущенія.—Съ другой стороны, прилѣпляя къ галлюцинаціи противорѣчащую ей болѣе сильную галлюцинацію, она измѣняетъ видъ первой посредствомъ отрицанія или поправки болѣе или менѣе радикальной: этимъ присоединеніемъ она создаетъ задержанныя галлюцинаціи, которыя, по виду и степени ихъ недоразвитія (avortement), составляютъ то воспоминанія, то предвидѣнія, то представленія и образы, собственно такъ называемые, которые, какъ скоро задержка исчезаетъ, превращаются путемъ самопроизвольнаго развитія въ полныя галлюцинаціи. Создавать галлюцинаціи полныя и задержанныя, но такъ, чтобы во время бдѣнія и въ нормальномъ состояніи, эти призраки обыкновенно соотвѣтствовали реальнымъ вещамъ и состояніямъ, и такимъ образомъ составляли знанія, — такова задача» (тамъ же, ch. II, VIII).

Всему этому трудно было бы повѣрить, если бы это не было буквально напечатано. Мы дѣйствительно находимся тутъ въ области чистыхъ галлюцинацій, гдѣ всякій здравый смыслъ исчезаетъ. И этотъ невѣроятный бредъ

выдается за положительную философію, за результатъ опыта и знанія!

Если, оставивъ въ сторонѣ чудодѣйственную силу миѳическаго существа, мы спросимъ: чѣмъ отличается истинное впечатлѣніе отъ образовъ, создаваемыхъ воображеніемъ, то и здравый смыслъ, и всемірный опытъ, и строгая наука дадутъ намъ одинъ отвѣтъ: тѣмъ, что первое заключаетъ въ себѣ реальное отношеніе къ реальному предмету, а послѣдніе суть произведеніе чисто субъективной дѣятельности. Если мы въ рѣдкихъ случаяхъ принимаемъ созданія своего воображенія за реальные предметы, то это признакъ разстройства умственныхъ способностей. Въ нормальномъ же состояніи, когда отвергаемый эмпириками разумъ сохраняетъ способность различать различное, человѣкъ на этотъ счетъ не обманывается. Онъ вспоминаетъ и фантазируетъ, но очень хорошо отличаетъ это отъ того, что онъ видитъ и слышитъ. Во снѣ, когда, по неизвѣстнымъ причинамъ, разумная дѣятельность временно прекращается, а фантазія продолжаетъ дѣйствовать, онъ точно видитъ образы, которые онъ принимаетъ за реальные предметы; но какъ скоро онъ проснулся, онъ ясно сознаетъ, что это былъ сонъ, и если на этотъ счетъ онъ иногда можетъ себя обманывать, то разумъ его, помимо всякой чудодѣйственной силы природы, обладаетъ совершенно достаточными средствами, чтобы исправить заблужденіе. Точно такъ же онъ исправляетъ и тѣ призраки, которые представляетъ ему иногда внѣшній міръ и которые онъ принимаетъ за реальные предметы. Онъ знаетъ, что отраженный въ водѣ образъ не есть настоящая вещь, что палка, которая въ водѣ представляется кривою, въ дѣйствительности пряма, что миражъ, который онъ видитъ въ пустынѣ, ничто иное, какъ призракъ. Наука раскрываетъ ему и самыя причины этихъ явленій. Но наука не выводитъ изъ этого, что всѣ наши представленія суть ничто иное, какъ обманъ, который случайно совпадаетъ съ дѣйствительностью, ибо это значитъ идти наперекоръ

всякой логикѣ. Гдѣ есть реальное совпаденіе, тамъ есть и реальное отношеніе. Мы можемъ иногда призрачное отношеніе принять за реальное, но изъ этого никакъ не слѣдуетъ, что мы должны объясненія реальныхъ отношеній искать въ призрачныхъ.

Источникъ заблужденія сенсуалистовъ заключается въ томъ, что, исходя отъ ощущеній и считая ихъ единственными элементами нашей мысли, они совершенно устраняютъ связанный съ ними объективный элементъ, который дается уже непосредственному сознанію и вполнѣ раскрывается разумомъ. Между тѣмъ ощущеніе есть только внутренняя субъективная сторона впечатлѣнія, которое только путемъ отвлеченія отдѣляется отъ присущаго послѣднему сознанія объекта, какъ чего-то другого. Это непосредственное сознаніе чуждаго и независимаго отъ насъ бытія, приходящаго въ соприкосновеніе съ нами, не есть фикція, а сама реальность, ибо въ этомъ соприкосновеніи состоитъ реальное отношеніе субъекта къ окружающему его міру. Когда спрашиваютъ: какимъ образомъ можетъ субъектъ выйти изъ себя и положить нѣчто другое, совершенно ему чуждое, то отвѣтъ состоитъ въ томъ, что субъектъ всегда неизбѣжно выходитъ изъ себя, становясь въ отношенія къ другому. Субъектъ есть единичное существо и, какъ таковое, ограниченъ. Но всякое ограниченіе есть отношеніе къ другому, отношеніе частью отрицательное, ибо другое исключается изъ области своего бытія, отчасти же положительное, ибо граница есть граница обоихъ: въ ней оба совпадаютъ, въ ней происходитъ ихъ взаимнодѣйствіе. Ограничиваясь окружающимъ міромъ, субъектъ черезъ то самое вступаетъ въ реальное взаимнодѣйствіе со всѣми окружающими вещами, которыя, совпадая съ нимъ въ границѣ, вторгаются въ область его бытія. Это и выражается въ впечатлѣніи, которое по этому самому носитъ двойственный характеръ: съ одной стороны, оно является какъ внутреннее, субъективное ощущеніе, съ другой стороны,— какъ данный внѣшній объектъ, который, ощущается

субъектомъ, какъ нѣчто чуждое, отъ него независимое. Въ этомъ и состоитъ специфическое свойство впечатлѣнія, то, что̀ отличаетъ его отъ представленія, которое есть чисто субъективное дѣйствіе мыслительной способности, а потому не заключаетъ въ себѣ этого непосредственнаго ощущенія чуждаго бытія. Только въ ненормальномъ состояніи, когда затемненъ различающій разумъ, эти два явленія смѣшиваются; обыкновенно же они различаются съ полною ясностью.

Изъ этого можно видѣть, что для положенія предмета, какъ внѣшняго и независимаго отъ насъ бытія, нѣтъ ни малѣйшей нужды прибѣгать къ какой-то особенной формѣ познанія, къ тому, что̀ иногда именуется *вѣрою*. Ощущеніе независимаго отъ насъ бытія дается намъ непосредственно самимъ впечатлѣніемъ, которое есть реальное взаимнодѣйствіе съ окружающимъ міромъ. Субъектъ непосредственно чувствуетъ, что съ нимъ совершается что-то такое, что̀ зависитъ не отъ него, а отъ другого, а потому онъ и полагаетъ это другое. Но это дѣлается не путемъ умозаключенія, не въ силу логическаго закона достаточнаго основанія, какъ признаютъ нѣкоторые мыслители, но потому, что субъектъ, сознавая въ себѣ чуждое ему ощущеніе, ищетъ для него причины внѣ себя и полагаетъ эту причину, какъ дѣйствующій на него предметъ. Законъ причинности можетъ только объяснять и оправдывать этотъ непосредственный актъ сознанія, но не онъ его производитъ. Положеніе внѣшняго намъ бытія совершается прямо самимъ впечатлѣніемъ, которое представляетъ намъ предметъ, какъ внѣшній. Къ этому приспособлены самые внѣшніе органы чувствъ, которые представляютъ намъ предметъ, каждый сообразно съ своими особенностями. Животныя, не сознающія логическихъ законовъ, полагаютъ внѣшніе предметы совершенно такъ же, какъ и человѣкъ. Цыпленокъ, только что вылупившійся изъ яйца, видитъ зерна внѣ себя и клюетъ ихъ въ силу прирожденнаго инстинкта, который есть ничто иное, какъ разумъ, скрытый въ непосредственномъ ощущеніи. Только

это и даетъ возможность одушевленнымъ существамъ жить среди окружающаго міра и пользоваться имъ для своихъ цѣлей Реальное взаимнодѣйствіе съ окружающею средою составляетъ необходимое условіе ихъ существованія.

Эта непосредственная связь субъективнаго элемента съ объективнымъ въ первоначальномъ впечатлѣніи была весьма хорошо понята Вундтомъ, который изобрѣлъ для этого даже особенный терминъ: объектъ представленія (Vorstellungsobject). Но ошибка Вундта состоитъ въ томъ, что онъ этотъ элементъ принялъ за нѣчто первичное, недѣлимое, не подлежащее разложенію. По его мнѣнію, аналитическая дѣятельность ума, который отличаетъ субъективную и объективную стороны впечатлѣнія и каждую изъ нихъ принимаетъ за самостоятельное начало, есть не болѣе, какъ искусственное отвлеченіе, замѣняющее конкретное реальное явленіе. Въ дѣйствительности нѣтъ объекта безъ субъекта, такъ же, какъ нѣтъ субъекта безъ объекта. Непосредственное ихъ сліяніе есть первичный фактъ, отъ котораго мы должны отправляться (System der Philosophie, 2 Abschn. I). Между тѣмъ это первоначальное явленіе сознанія есть уже нѣчто весьма сложное. Оно представляетъ взаимнодѣйствіе субъекта съ окружающимъ міромъ, а потому необходимо содержитъ въ себѣ два элемента, которые надобно раздѣлить и выяснить, для того, чтобы опредѣлить участіе каждаго. Въ этомъ и состоитъ задача испытующаго разума.

Все непосредственно данное требуетъ провѣрки, ибо тутъ всегда возможны ошибки и заблужденія. Только будучи провѣрено, оно становится настоящимъ знаніемъ. Но провѣрка ощущеній не можетъ быть дѣломъ самихъ ощущеній, которыя даютъ лишь настоящій моментъ и отъ себя отрѣшиться не могутъ. Для этого требуется высшая способность, сравнивающая ощущенія, раздѣляющая ихъ элементы, связывающая ихъ съ другими и дѣлающая изъ этого сравненія общіе выводы. Воображать, что все это можетъ совершаться самими ощуще-

ніями въ силу законовъ ассоціаціи, есть только бредъ фантазіи сенсуалистовъ. Провѣрка ощущеній и объединеніе ихъ въ общую систему знанія есть дѣло разума, для котораго ощущенія составляютъ только матеріалъ. Но разумъ имѣетъ свои законы, которые ощущеніями не даются и изъ опыта не выводятся, а присущи ему, какъ дѣятельному началу, и служатъ ему руководствомъ при провѣркѣ ощущеній. Въ отношеніи къ внѣшнимъ предметамъ, которые даются намъ непосредственнымъ ощущеніемъ, главнымъ руководящимъ началомъ служитъ законъ причинности. Какъ уже замѣчено выше, не онъ даетъ намъ непосредственное ощущеніе внѣшняго предмета, но онъ служитъ главнымъ орудіемъ для опредѣленія причинъ представляющихся намъ явленій.

Этотъ законъ не дается намъ опытомъ. Строгій анализъ опытнаго знанія показываетъ, что оно раскрываетъ намъ только совмѣстность и послѣдовательность, а никакъ не причинность. Съ этимъ согласны всѣ теоретики эмпиризма; поэтому они стараются совершенно устранить понятіе о причинности, замѣнивъ его простою послѣдовательностью явленій. Причина опредѣляется какъ неизмѣнная послѣдовательность явленій. Но на это противниками сенсуализма было замѣчено, что въ такомъ случаѣ день слѣдуетъ считать причиною ночи, а ночь причиною дня, ибо эти явленія неизмѣнно слѣдуютъ другъ за другомъ. Чтобы устранить это возраженіе, которое представляетъ ихъ теоріи неодолимыя трудности, теоретики эмпиризма прибавляютъ къ своему опредѣленію новый эпитетъ: *безусловный*. Причиною должна считаться только безусловная послѣдовательность, а не такая, которая можетъ иногда и не быть. Такъ, напримѣръ, говоритъ Милль, если бы солнце потухло, что̀ лежитъ въ возможностяхъ природы, то дня вовсе не было бы, а была бы одна ночь, изъ чего слѣдуетъ, что не ночь, а солнце есть причина дня (Logic. I, B. III, ch. V, 5). Но такое объясненіе доказываетъ только, что эмпирики не гнушаются никакими софизмами, чтобы защитить свое по-

ложеніе. 1) Они требуютъ послѣдовательности безусловной, тогда какъ первое основаніе всей ихъ теоріи заключается въ томъ, что мы ничего безусловнаго не знаемъ, а знаемъ только относительное. Стало быть, тутъ есть явное противорѣчіе. 2) Еслибы мы причиною стали называть только безусловную послѣдовательность явленій, то мы должны были бы выкинуть изъ числа причинъ много такихъ, которыя намъ совершенно достовѣрно извѣстны. Мы не могли бы, напримѣръ, сказать, что чума или холера есть причина смерти, ибо не всѣ умираютъ отъ этихъ болѣзней. Вообще, всѣ извѣстныя намъ причины дѣйствуютъ среди многообразныхъ, видоизмѣняющихъ и задерживающихъ ихъ условій; поэтому, въ приложеніи къ нимъ, эпитетъ *безусловный* совершенно неумѣстенъ. Если же этотъ эпитетъ прилагается къ явленіямъ въ томъ смыслѣ, что сумма положительныхъ условій дѣйствуетъ всегда одинакимъ образомъ, когда нѣтъ отрицательныхъ условій, то это будетъ означать, что извѣстная послѣдовательность явленій открывается всегда, когда нѣтъ другой; но тогда исчезаетъ уже всякій смыслъ. 3) Почему мы знаемъ, что еслибы солнце потухло, то не было бы дня? Никто никогда этого не видалъ, и опытомъ мы въ этомъ удостовѣриться не можемъ. Если мы, тѣмъ не менѣе признаемъ подобное положеніе, то мы дѣлаемъ это единственно на томъ основаніи, что мы солнце считаемъ причиною дня. Но тогда здѣсь оказывается логическій кругъ: мы хотимъ доказать, что не ночь причина дня, а солнце, и доказываемъ это тѣмъ, что мы солнце считаемъ причиною дня. 4) Изъ этого самаго примѣра очевидно, что причинность есть нѣчто совершенно иное, нежели послѣдовательность, условная или безусловная. Признавая солнце причиною дня, мы вовсе не утверждаемъ, что явленіе солнца всегда предшествуетъ явленію дня; напротивъ, явленіе дня всегда предшествуетъ явленію солнца, ибо заря является передъ восходомъ. Слѣдовательно, подъ именемъ причинности мы разумѣемъ вовсе не то, что одно явленіе *предше-*

*ствуетъ* другому, а то, что одно отъ другого *происходитъ*, хотя, какъ явленіе, оно можетъ предшествовать первому. А такъ какъ чистый опытъ не даетъ намъ ничего, кромѣ совмѣстности и послѣдовательности явленій, то никакими софизмами изъ него не выжмешь причинности; если же мы имѣемъ понятіе причинности, если на этомъ понятіи зиждется нашъ ежедневный опытъ, если на немъ основаны всѣ научныя изслѣдованія и знанія, то надобно искать для него иныхъ основаній, кромѣ ощущеній.

Эти основанія даются логикой. Причинность составляетъ одну изъ умозрительныхъ категорій человѣческаго ума, посредствомъ которыхъ онъ связываетъ явленія не только въ порядкѣ послѣдовательности, но и внутреннею связью. Явленіе *происходитъ*, то-есть переходитъ отъ небытія въ бытіе; но происхожденіе отъ чистаго небытія немыслимо: это было бы самопроизвольное твореніе изъ ничего, приписанное мимолетному опредѣленію, которое само еще не имѣетъ бытія. Опредѣленное бытіе можетъ происходить только отъ другого опредѣленнаго бытія: послѣднее получаетъ названіе причины, а первое—слѣдствія. Это и есть тотъ логическій законъ, который прилагается ко всѣмъ явленіямъ міра. Поэтому, когда мы въ самихъ себѣ находимъ то или другое явленіе, то-есть ощущеніе какого-то бытія, то мы ищемъ его причины. Эта причина можетъ лежать или внутри насъ, или внѣ насъ. Но въ себѣ самомъ сознающій себя субъектъ не находитъ причины поражающихъ его явленій. Онъ находитъ въ себѣ воспоминаніе пережитыхъ ощущеній или создаваемые имъ самимъ образы будущихъ или возможныхъ событій; но все это не есть настоящее ощущеніе чего-то ему чуждаго и отъ него независимаго. Свои собственныя представленія онъ воленъ вызывать по своему усмотрѣнію, а надъ ощущеніями онъ не имѣетъ власти. Онъ не можетъ сдѣлать, чтобы ночь представлялась ему днемъ, или чтобы передъ нимъ былъ городъ, когда онъ въ деревнѣ. Новыя для него ощущенія или возникающія изъ нихъ представленія часто такого рода, что они даже

не могли зародиться въ его умѣ, они до того ибо были ему совершенно неизвѣстны. Напримѣръ, я читаю книгу и узнаю изъ нея, что Америка была открыта Колумбомъ въ 1492 году. Америки я никогда не видалъ; Колумбъ жилъ за нѣсколько сотъ лѣтъ до моего рожденія; слѣдовательно, я въ себѣ самомъ не нахожу ничего такого, что̀ могло бы вызвать подобное представленіе. Я не могу даже предположить, что оно находилось во мнѣ въ безсознательномъ состояніи, ибо между нимъ и совокупною моею жизнью нѣтъ ни малѣйшій связи. Я долженъ былъ бы предположить, что мое безсознательное состояніе есть нѣчто совершенно отличное отъ моего сознательнаго *я*, то есть, что оно составляетъ нѣчто другое, совершенно мнѣ чуждое; но тогда это уже не я, а другое, на меня дѣйствующее. Если же я въ себѣ самомъ не нахожу причины вызываемыхъ во мнѣ явленій, то я долженъ искать ее внѣ себя. А такъ какъ, по закону причинности, причина и слѣдствіе непосредственно связаны, или связаны черезъ рядъ причинъ, изъ которыхъ ближайшая непосредственно связана съ слѣдствіемъ, то причины своихъ ощущеній я долженъ искать въ томъ, что̀ ими самими дается мнѣ какъ непосредственно съ ними связанное, то-есть, въ ощущаемыхъ мною внѣшнихъ предметахъ. Такимъ образомъ законъ причинности даетъ раціональное основаніе тому, что̀ внушается мнѣ непосредственнымъ ощущеніемъ. Послѣднее получаетъ черезъ это характеръ полной достовѣрности. Скептическое отношеніе къ явленію ведетъ только къ утвержденію его на болѣе прочныхъ основахъ.

Изъ этого не слѣдуетъ однако, чтобы я ни въ какомъ случаѣ не могъ ошибаться. Когда внѣшняя причина дѣйствуетъ на другое бытіе, то дѣйствіе ея видоизмѣняется свойствами и состояніемъ этого другого. Въ непосредственномъ ощущеніи къ объективной причинѣ присоединяется субъективный элементъ, который можетъ дать ему совершенно несвойственный ему видъ. Даже въ дѣйствіи внѣшнихъ предметовъ другъ на друга оказываются эти

видоизмѣненія. Въ выпукломъ или вогнутомъ зеркалѣ предметъ отражается вовсе не такъ, какъ онъ есть въ дѣйствительности. Но и тутъ разумъ имѣетъ всѣ способы провѣрить свои ощущенія и исправить проистекающія отъ нихъ ошибки. Я вижу, напримѣръ, образъ предмета въ водѣ; я привыкъ связывать съ этимъ представленіе объ извѣстныхъ осязаемыхъ свойствахъ; но я протягиваю руку, и ничего подобнаго не обрѣтаю: оказывается, что предмета тутъ нѣтъ, а есть только образъ. Не объективная причина меня обманула: она представила мнѣ отраженный образъ, какой есть въ дѣйствительности; меня обманула привычка связывать съ этимъ образомъ другія представленія, которыя не всегда съ нимъ связываются. Но разумъ исправляетъ эти заблужденія. Сравнивая различныя ощущенія другъ съ другомъ, провѣряя показанія одного чувства другими и дополняя ихъ общими соображеніями, онъ не только научаетъ меня отличать отраженный образъ отъ матеріальнаго предмета, но раскрываетъ самые законы, по которымъ совершается это введшее меня въ заблужденіе явленіе. Руководимый имъ, человѣкъ строитъ зеркала, основанныя на законахъ отраженія свѣта, и пользуется ими, ни на минуту не обманываясь на счетъ реальности представляющихся ему образовъ.

Обманъ можетъ произойти и отъ возбужденнаго воображенія, которое представляетъ предметы вовсе не такими, какіе они есть, или даже принимаетъ призраки за дѣйствительность. Во снѣ это совершается нормальнымъ образомъ; но какъ уже сказано выше, человѣкъ, руководимый разумомъ, всегда отличаетъ сонъ отъ бдѣнія и не обманывается на этотъ счетъ. Когда же видѣніе происходитъ въ ненормальномъ состояніи, когда человѣкъ въ бреду видитъ фантастическіе образы, которые онъ принимаетъ за дѣйствительные предметы, то всѣ знаютъ, что это — болѣзнь, и его подвергаютъ лѣченію. Пьяница видитъ передъ собою чертиковъ, но всякій посторонній знаетъ, что это не настоящіе, а воображаемые

чертики. Провѣркою объективной истины служатъ представленія другихъ людей. Если предметъ всѣмъ представляется одинакимъ, то онъ такимъ и признается. Субъективныя ошибки черезъ это самое устраняются.

Возможно однако, что, по общему строенію человѣческихъ органовъ, внѣшніе предметы представляются ощущающимъ субъектамъ вовсе не такими, каковы они въ дѣйствительности. Наглядными примѣрами могутъ служить звукъ и цвѣтъ, которые, какъ субъективныя ощущенія, суть нѣчто совершенно иное, нежели тѣ движенія матеріи, которыя ихъ вызываютъ. Но именно тутъ проявляется вся сила испытующаго разума, а вмѣстѣ съ тѣмъ доказывается неопровержимымъ образомъ его существенное отличіе отъ ощущеній. Мы слышимъ звуки и всѣ люди слышатъ ихъ одинаково; а между тѣмъ наука доказываетъ намъ, что то, что мы ощущаемъ какъ звукъ, въ дѣйствительности есть сотрясеніе воздуха, какъ таковое не подлежащее ощущенію; она раскрываетъ самые законы этихъ сотрясеній и приводитъ ихъ въ полное соотвѣтствіе съ законами слуха. Доказательство тутъ полное и достовѣрность неоспоримая; съ тѣмъ вмѣстѣ установляется реальное различіе между субъектомъ, съ его ощущеніями, и матеріальнымъ объектомъ, съ его движеніями. О томъ, что и послѣднія суть только наши ощущенія, а не внѣшніе предметы, не можетъ быть рѣчи: наши ощущенія суть звуки, а внѣшніе предметы суть неощущаемыя сотрясенія воздуха. Еще поразительнѣе изслѣдованія ощущеній зрѣнія. То, что нами ощущается какъ цвѣтъ, въ дѣйствительности есть только колебательное движеніе невидимаго и неосязаемаго вещества, эѳира, разлитаго во всемъ пространствѣ вселенной. Физики самымъ точнымъ образомъ вычисляютъ длину волнъ, соотвѣтствующую различнымъ ощущеніямъ цвѣта, и періоды колебаній, превосходящіе своею быстротой все, что̀ можетъ представить человѣческое воображеніе. И это не простыя фантазіи, а совершенно достовѣрные выводы науки, исходящей отъ явленій, но объясняющей

ихъ началами, идущими далеко за предѣлы явленій. Возможность полученія нами впечатлѣній отъ находящихся на громадныхъ разстояніяхъ свѣтилъ предполагаетъ существованіе посредствующаго элемента или среды, передающей эти впечатлѣнія. Этотъ элементъ, каковъ бы онъ ни былъ, имѣетъ матеріальныя свойства, ибо законы отраженія свѣта суть законы упругой матеріи; свѣтъ дѣйствуетъ и какъ химическій реактивъ, разлагаетъ нѣкоторыя соединенія, оставляетъ отпечатки на матеріальныхъ пластинкахъ. Но относительно самаго характера этого элемента представляется двоякая возможность: лучъ свѣта идетъ отъ солнца къ нашему глазу въ прямолинейномъ направленіи, слѣдовательно можно предположить, что этотъ элементъ исходитъ отъ солнца и приходитъ къ органамъ зрѣнія, или отражается отъ встрѣчаемыхъ на пути вещей; или же лучъ есть движеніе, передаваемое черезъ наполняющую пространство среду, которая приводится въ состояніе колебанія, сообщающееся на самыя дальнія разстоянія. Первое предположеніе составляетъ основаніе теоріи истеченія, которой держался Ньютонъ; на второй зиждется теорія колебанія, родоначальникомъ которой былъ Гюйгенсъ. Изъ обѣихъ гипотезъ приложеніемъ законовъ механики можно сдѣлать строго математическіе выводы относительно свѣтовыхъ явленій. Вопросъ состоитъ въ томъ: которые изъ этихъ выводовъ совпадаютъ съ дѣйствительными явленіями свѣта? Онъ рѣшается въ пользу теоріи колебанія, которая поэтому принята всѣми физиками и получила характеръ достовѣрной истины. Такимъ образомъ испытующій разумъ исходитъ отъ явленій и возвращается опять къ явленіямъ, которыми онъ провѣряетъ свои выводы, но надъ ними возвышается цѣлый міръ, не имѣющій ничего общаго съ тѣмъ, что̀ мы видимъ и чувствуемъ. Наши ощущенія служатъ только знаками, которые указываютъ на то, что̀ дѣйствительно есть и что̀ на нихъ вовсе не похоже. Послѣднее достигается не внѣшними чувствами, а разумомъ.

Въ другихъ случаяхъ, напротивъ, изслѣдованіе подтверждаетъ соотвѣтствіе ощущенія съ ощущаемымъ предметомъ. Къ этому разряду относятся наши впечатлѣнія протяженія, съ его границами, и сопротивленія, съ различными его степенями. Я вижу и осязаю предметъ круглый или кубическій, и онъ дѣйствительно оказывается таковымъ по своимъ физическимъ свойствамъ. Одинъ катится по гладкой поверхности, а другой останавливается на мѣстѣ. Милль основываетъ самую возможность отвлеченнаго изученія геометріи на томъ, что наши представленія о формѣ тѣлъ совершенно сходны съ самими предметами. Точно такъ же и выражаемое чувствомъ сопротивленія препятствіе движенію свойственно матеріальной вещи не только въ отношеніи къ ощущающему субъекту, но и въ отношеніи къ другимъ вещамъ. Бильярдный бортъ оказываетъ сопротивленіе не только моей рукѣ, но и движущемуся шару. Если бы я ровно ничего не чувствовалъ, а видѣлъ только это явленіе, я все-таки долженъ бы былъ вывести отсюда, что матерія оказываетъ сопротивленіе движенію, изъ чего слѣдуетъ, что это свойство выводится не изъ осязанія, а изъ совокупности разнородныхъ явленій. Самые законы сопротивленія, выражающіеся въ отраженіи тѣлъ, въ давленіи жидкости, въ явленіяхъ упругости, въ механическомъ законѣ равенства дѣйствія и противодѣйствія, выводятся отнюдь не изъ осязанія, которое не въ состояніи дать ничего подобнаго, а изъ сравненія разнородныхъ явленій и изъ приложенія къ нимъ законовъ механики. Но осязаніе, какъ частный случай приложенія общаго закона, даетъ намъ дѣйствительно фактъ, какъ онъ есть, а не только въ формѣ субъективнаго ощущенія, имѣющаго совершенно иной характеръ, нежели дѣйствительность. Точно такъ же оно вѣрно указываетъ различное сцѣпленіе частицъ, образующихъ тѣла твердыя, жидкія и газообразныя. Самыя эти свойства и ихъ законы выводятся однако отнюдь не изъ осязанія, а изъ другихъ явленій. Физика въ своихъ изслѣдованіяхъ менѣе всего руководится ося-

заніемъ, но она подтверждаетъ правильность получаемыхъ этимъ путемъ ощущеній.

Такимъ образомъ, только провѣркою можно опредѣлить отношеніе нашихъ ощущеній къ дѣйствующимъ на нихъ предметамъ. Ощущенія даютъ лишь указанія, которыя иногда близко подходятъ къ дѣйствительности, но иногда служатъ только знаками, посредствомъ которыхъ мы можемъ догадываться о томъ, что̀ есть въ дѣйствительности.

Послѣ этого спрашивается: что же мы должны считать реальнымъ бытіемъ, ощущаемое или мыслимое? Отвѣтъ тѣмъ менѣе можетъ быть сомнительнымъ, что ощущеніе даетъ намъ только преходящее отношеніе субъекта къ объекту; реальное же бытіе мы можемъ приписать не преходящему, а пребывающему, не отношенію, а тому, что относится. Пребывающее въ ощущеніи есть, съ одной стороны, ощущающій субъектъ, а съ другой стороны, ощущаемый объектъ. Первый, какъ мы видѣли, есть единое, тождественное съ собою бытіе, лежащее въ основаніи различій, то-есть субстанція; но и второй есть то же самое. Когда теоретики эмпиризма, отвергая понятіе о субстанціи какъ праздное изобрѣтеніе человѣческаго ума, хотятъ замѣнить его понятіемъ о постоянной возможности ощущеній, то они безсознательно утверждаютъ то же самое, только въ совершенно непонятной, потому что недомысленной формѣ. Объективно постоянная возможность ощущеній заключается именно въ дѣйствующей на насъ субстанціи: явленіе исчезаетъ, но возможность его остается, потому что остается тождественное съ собою бытіе, лежащее въ основѣ явленій, которое ихъ производитъ, а это и есть то, что̀ мы называемъ субстанціей. Не только это понятіе не есть пустое созданіе отвлеченнаго ума, но въ дѣйствительной жизни и въ наукѣ мы не можемъ безъ него обойтись, и всегда придаемъ ему совершенно реальное значеніе, которое оправдывается самымъ достовѣрнымъ опытомъ. Ибо что такое вода, золото, желѣзо, какъ не вещества,

то-есть субстанціи? А между тѣмъ, это не праздныя созданія метафизиковъ: никому еще не приходило въ голову отрицать ихъ реальное бытіе. Скажемъ ли мы, что эти названія представляютъ только извѣстныя сочетанія признаковъ? Но признаки этихъ веществъ мѣняются, а вещество остается то-же. Вода превращается въ ледъ, а при другихъ условіяхъ въ паръ; всѣ ея признаки становятся совершенно другими, но количество ея, выражаемое вѣсомъ, сохраняется неизмѣннымъ, и при прежнихъ условіяхъ возстановляется прежній видъ, то-есть сохраняется постоянная возможность ощущеній, зависящая не отъ субъекта, а отъ состоянія объекта. Въ другихъ случаяхъ, напротивъ, возстановленіе прежняго вида не происходитъ: воскъ сгорѣвшей свѣчи не возстановляется въ прежнемъ видѣ; но и это зависитъ не отъ субъекта, а отъ свойствъ самого вещества, которое не исчезло, а разложилось. Исчезновеніе же субстанціи не мыслимо: исчезаютъ явленія, исчезаютъ признаки, но субстанція остается. Эту истину провозглашали греческіе метафизики за двѣ тысячи лѣтъ до нашего времени, когда объ опытныхъ наукахъ не было и помину, и новѣйшая наука подтверждаетъ ее на основаніи неоспоримыхъ доказательствъ. Химія провозглашаетъ, что ни единый атомъ матеріи не исчезаетъ и не появляется вновь, а происходятъ только сочетанія и раздѣленія, отъ которыхъ зависитъ вся измѣнчивость явленій, а вмѣстѣ съ тѣмъ и нашихъ ощущеній. И, несмотря на то, теоретики эмпиризма продолжаютъ утверждать, что метафизика есть бредъ отвлеченнаго ума, что созданное ею понятіе субстанціи ни что иное, какъ праздная мечта воображенія, и что въ дѣйствительномъ мірѣ нѣтъ ничего, кромѣ ощущеній и возможностей ощущеній! Далѣе этого презрѣніе къ опытному знанію и къ здравому смыслу идти не можетъ.

Но если мы въ основаніе явленій, согласно съ указаніями опыта и требованіями логики, полагаемъ субстанцію, дѣйствующую на наши внѣшнія чувства, то-есть матерію, то мы тѣмъ самымъ признаемъ ее, какъ неза-

висимое отъ насъ бытіе. Это и есть то внѣшее *не-я*, которое противополагается внутреннему *я*. Какъ таковое, оно имѣетъ бытіе не по отношенію только къ намъ, а само по себѣ. Для него отношеніе къ субъекту есть нѣчто постороннее и случайное. Какъ независимое отъ субъекта бытіе, матерія существуетъ совершенно независимо отъ того, познается она имъ или нѣтъ. Въ дѣйствительности, солнечная система существовала милліоны лѣтъ прежде, нежели могли появиться на ней мыслящія существа, ее познающія. Это опять указаніе самаго простого здраваго смысла. А потому совершенно невѣрно мнѣніе Вундта, которому слѣдуетъ и князь С. Н. Трубецкой, что нѣтъ объектовъ независимо отъ нашего представленія, а потому все, что есть, существуетъ только по отношенію къ мыслящему субъекту (System der Philosophie 1889, стр. 93 и слѣд.). *Для насъ*, конечно, нѣтъ объекта внѣ нашихъ представленій, ибо о бытіи такого объекта мы ровно ничего не знаемъ; но это не значитъ, что онъ вовсе не существуетъ. Намъ совершенно неизвѣстно и не можетъ быть никогда извѣстно существованіе разумныхъ или неразумныхъ существъ на невидимыхъ планетахъ, витающихъ въ области неподвижныхъ звѣздъ; но это не значитъ, что ихъ вовсе нѣтъ. Когда же допускается, что тотъ или другой предметъ, въ тотъ или другой моментъ, въ дѣйствительности можетъ существовать и независимо отъ нашихъ представленій, но тѣмъ не менѣе полагается, какъ необходимое его свойство, *возможность* быть представимымъ (тамъ же), то при такомъ толкованіи положеніе теряетъ всякое понятное значеніе. Если подъ именемъ представленія разумѣть всякое дѣйствіе мысли, то нѣтъ предмета, который бы, по самому понятію, не могъ быть объектомъ мысли. Мышленіе есть совершенно общее начало, для котораго объектомъ можетъ быть все существующее, не только относительное, но и абсолютное. Если субъектъ можетъ мыслить абсолютное бытіе, хотя и въ несовершенной формѣ, то подавно онъ можетъ мыслить все относительное.

А потому, сказать, что существуютъ только предметы, которые *могутъ* быть мыслимы, значитъ ничего не сказать, ибо все можетъ быть мыслимо. Если же мы предположимъ, что наше мышленіе ограничено и не покрываетъ всего бытія, то тѣмъ самымъ признается, что существуетъ бытіе недоступное мышленію. Во всякомъ случаѣ, представимость и познаваемость бытія зависятъ отъ способностей мыслящаго существа, а никакъ не отъ свойствъ мыслимаго бытія, для котораго совершенно безразлично, мыслится ли оно постороннимъ существомъ или нѣтъ. Отъ этого въ немъ не прибавляется и не убавляется ничего. Всѣ эти положенія съ полною логическою ясностью вытекаютъ изъ признанія объекта независимымъ отъ насъ бытіемъ.

Къ этому надобно прибавить, что для познанія вовсе не требуется, чтобы познаваемое бытіе было однородно съ познающимъ. Такой случай можетъ быть; онъ въ дѣйствительности есть относительно другихъ разумныхъ существъ, которыхъ мы признаемъ однородными съ нами. Но мы точно такъ же познаемъ другіе предметы, которые вовсе съ нами не сходны. Астрономія, физика, химія, механика изслѣдуютъ объекты, въ которыхъ не замѣчается ни малѣйшаго признака ощущенія или мысли, и всѣ эти совершенно точныя и достовѣрныя науки въ своихъ изысканіяхъ никогда не прибѣгаютъ къ аналогіи съ человѣкомъ. Такой способъ пониманія принадлежитъ варварскимъ временамъ, когда люди воображали, что солнце есть божество, разъѣзжающее по небу, и что планеты носятся ангелами. Изъ науки онъ давно изгнанъ и если философія хочетъ стать наукою, то онъ долженъ быть изгнанъ изъ нея. Философія должна руководствоваться логикой, а не фантазіями. Аналогія приложима только тамъ, гдѣ есть сходные признаки, а гдѣ ихъ нѣтъ, тамъ приложеніе ея не имѣетъ и тѣни основанія, а ведетъ только къ чисто фантастическимъ представленіямъ. Изъ того, что мы сущности вещей непосредственно не знаемъ, а въ себѣ самихъ непосредственно сознаемъ чув-

ство, разумъ и волю, вовсе не слѣдуетъ, что то же самое мы должны предполагать и въ другихъ вещахъ, въ которыхъ нѣтъ ни малѣйшихъ признаковъ, указывающихъ на сознательная начала. Вся система Шопенгауера, основанная на этой аналогіи, представляетъ только чистый бредъ. Столь же мало есть основанія строить гипотезу о всюду разлитомъ ощущеніи, въ видахъ объединенія знанія, какъ дѣлаетъ, напримѣръ, Фулье. Это опять не болѣе, какъ бредъ воображенія. Объединеніе знанія должно совершаться на основаніи строго логическихъ началъ и точныхъ фактическихъ данныхъ, а въ такой гипотезѣ нѣтъ ни логики, ни фактовъ. Міровое единство вовсе не исключаетъ существованія субстанціи съ различными и даже противоположными свойствами. Напротивъ, міровое единство должно заключать въ себѣ всѣ возможныя различія; только тогда оно становится всеобъемлющимъ. Подводить же всѣ явленія къ одному началу, это именно тотъ пріемъ, которымъ страдали старые метафизики и который привелъ къ паденію философіи; возобновлять его въ современной наукѣ нѣтъ ни малѣйшаго основанія. Поэтому чистый монизмъ, къ которому стремятся односторонніе умы, на основаніи скороспѣлыхъ и поверхностныхъ выводовъ, долженъ быть строго осужденъ.

Всего менѣе позволительно видѣть субъекты, со всѣми человѣческими свойствами, въ тѣхъ неподлежащихъ опытному изслѣдованію мельчайшихъ единицахъ, изъ которыхъ составляются тѣла. Цѣлое всегда выражаетъ въ себѣ природу тѣхъ частей, изъ которыхъ оно составлено. Это мы видимъ въ человѣческихъ обществахъ: образуясь изъ субъектовъ, они отражаютъ на себѣ свойства этихъ субъектовъ. Воображать, что вещь, составленная изъ соединенія ощущающихъ и мыслящихъ существъ, является совершенно мертвымъ и коснымъ тѣломъ, не имѣющимъ ни малѣйшаго признака сознанія и воли, есть одно изъ самыхъ странныхъ представленій, какія могутъ зародиться въ человѣческомъ умѣ. Къ этому разряду должно быть отнесено то *соціологическое* пониманіе вселенной,

которое проповѣдуетъ Фулье *). Держась этого взгляда, мы должны на всѣ вещи—на камни, глину и желѣзо, смотрѣть, какъ на маленькія распублики, подобныя человѣческимъ обществамъ. И это серьезно выдается за философію, опирающуюся на положительное знаніе!

Такое перенесеніе субъективныхъ свойствъ на матеріальные объекты тѣмъ менѣе можетъ быть допущено, что мы приписываемъ матеріи свойство, прямо ихъ исключающее, именно—*косность*. Въ себѣ самихъ мы, въ связи съ ощущеніемъ и мыслью, сознаемъ и самодѣятельность. Мы хотимъ и думаемъ, хотимъ и дѣйствуемъ. Этотъ связанный съ сознаніемъ источникъ самопроизвольной дѣятельности мы называемъ волею, и когда мы замѣчаемъ нѣчто подобное въ другихъ существахъ, не только людяхъ, но и животныхъ, когда мы видимъ, что они двигаются не въ силу внѣшняго толчка, а по какому-то внутреннему побужденію, мы приписываемъ имъ сознательную дѣятельность. Но ничего похожаго на это мы въ неодушевленной природѣ не находимъ. Напротивъ, мы утверждаемъ съ полною достовѣрностью, что масса не можетъ быть выведена изъ своего состоянія покоя или тожественнаго съ собою движенія иначе, какъ внѣшнею силою. Если матеріальная вещь находится въ покоѣ, то она можетъ быть приведена въ движеніе только внѣшнимъ толчкомъ, и это движеніе будетъ именно то, которое сообщено толчкомъ, то-есть съ данною скоростью и въ данномъ направленіи; чтобы измѣнить скорость и направленіе, нужно приложеніе новой силы. На этомъ законѣ основана вся механика; онъ оправдывается всѣми явленіями міра, а потому имѣетъ характеръ абсолютной достовѣрности. Вслѣдствіе этого мы можемъ, съ полной точностью, вычислить движеніе каждаго тѣла по данному толчку. Мы знаемъ, что брошенное тѣло, подъ вліяніемъ притяженія, непремѣнно опишетъ параболу, и если оно упадетъ на землю, то само собой оно уже не встанетъ.

---

*) См. Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde.

О животныхъ, напротивъ, мы знаемъ съ такою же достовѣрностью, что если его толкнуть, то оно не будетъ безпрепятственно слѣдовать данному направленію, а будетъ дѣлать усилія, чтобы не упасть; а если оно повалится на землю, то будетъ стараться встать. Никакіе софизмы не въ состояніи поколебать этого совершенно очевиднаго различія: въ одномъ случаѣ мы имѣемъ косную массу, въ другомъ случаѣ живое существо, одаренное сознаніемъ и внутреннимъ началомъ самостоятельности.

Итакъ, изслѣдованіе отношеній субъекта къ объекту приводитъ насъ, въ силу неотразимой логики, къ признанію двухъ противоположныхъ по своимъ свойствамъ субстанцій: субстанціи мыслящей и субстанціи матеріальной. Это и была исходная точка картезіанской философіи. Но какъ объяснить взаимнодѣйствіе двухъ субстанцій, не имѣющихъ, повидимому, между собою ничего общаго? Для объясненія этого непонятнаго явленія, которое однако дается намъ ежедневнымъ и ежечаснымъ опытомъ, картезіанцы прибѣгали къ непосредственному дѣйствію Божества, какъ первой производящей причины, отъ которой зависитъ самое бытіе этихъ субстанцій. Но если во всемъ дѣйствуетъ Божество, которое направляетъ обѣ субстанціи къ согласному движенію, то въ сущности, оно является единственнымъ двигателемъ, и самостоятельность вещей исчезаетъ. Слѣдуя этому ходу мысли, Спиноза послѣдовательно пришелъ къ заключенію, что существуетъ только одна субстанція—Божество, а протяженіе и мысль составляютъ его атрибуты. Дѣйствіе одно; но, съ одной стороны, оно представляется какъ мысль, съ другой—какъ протяженіе. Этотъ взглядъ, въ сущности, лежитъ въ основаніи тѣхъ новѣйшихъ теорій, которыя понимаютъ ощущеніе и движеніе, какъ внутреннюю и внѣшнюю сторону одного и того же дѣйствія.

Такое воззрѣніе находится однако въ слишкомъ явномъ противорѣчіи, какъ съ внутреннимъ сознаніемъ, такъ и

съ достовѣрно извѣстными намъ явленіями міра. Движеніе въ пространствѣ и мышленіе суть два совершенно разнообразные процесса, которые другъ друга не покрываютъ: движеніе часто совершается безъ малѣйшаго признака сознанія, а мышленіе идетъ далеко за предѣлы сопровождающаго его мозгового движенія. Самая противоположность атрибутовъ и происхожденіе ихъ изъ единой субстанціи не выяснены Спинозою, чѣмъ самымъ подрываются метафизическія основы его системы, требующія логической цѣльности и послѣдовательности. Между тѣмъ ежедневный опытъ, который указываетъ на взаимнодѣйствіе этихъ двухъ субстанцій, обнаруживаетъ и тотъ посредствующій элементъ, черезъ который оно совершается. Этотъ элементъ есть органическое тѣло. Оно имѣетъ свойства обѣихъ, а потому можетъ служить между ними посредникомъ. Съ одной стороны, оно представляетъ матеріальную массу, повинующуюся законамъ матеріальнаго міра; съ другой стороны, въ немъ матерія организуется цѣлесообразно и подчиняется дѣйствію присущаго тѣлу субъекта. Органическое тѣло является какъ бы машиною, устроенною разумною волею для цѣлей субъекта; но эта машина строится не внѣшнею силой, а внутреннимъ, присущимъ ему безсознательнымъ, однако цѣлесообразно дѣйствующимъ началомъ, которое мы иначе не можемъ назвать, какъ органическою или *жизненною силой*.

Большинство современныхъ естествоиспытателей признаютъ это начало за миѳическое созданіе метафизики. Но такой взглядъ обнаруживаетъ только весьма невысокую степень пониманія, порожденную такъ называемою положительною философіей, отрицающею логику. Жизненная сила есть не болѣе миѳъ, какъ всякая другая сила, физическая, химическая и въ особенности какъ міровая энергія, которая всего скорѣе могла бы считаться чистымъ созданіемъ отвлеченной метафизики, а между тѣмъ признается совершенно положительнымъ и достовѣрнымъ началомъ физическихъ явленій. Безъ ме-

тафизическаго понятія о силѣ естествознаніе не можетъ обойтись; оно лежитъ въ основаніи всякаго явленія; вся механика на немъ построена. Но силы могутъ быть разнаго рода, потому что есть разнаго рода явленія. Почему же изъ многоразличныхъ силъ природы одна органическая сила, составляющая начало жизни, должна признаваться миѳомъ? Другой причины нѣтъ, кромѣ того, что она мѣшаетъ признанію механическихъ и химическихъ силъ единственными настоящими силами природы, къ которымъ все остальное должно быть сведено. Но такое сведеніе всѣхъ явленій къ одностороннимъ началамъ могло бы имѣть хотя бы тѣнь основанія, еслибы этимъ сколько нибудь объяснялись явленія, а именно этого-то и нѣтъ. Никто никогда не могъ, даже съ тѣнью правдоподобія, объяснить строеніе и развитіе организмовъ дѣйствіемъ физическихъ и химическихъ силъ. Законы послѣднихъ намъ извѣстны; ничего похожаго на органическое строеніе изъ нихъ не вытекаетъ. Послѣднее заключаетъ въ себѣ начало совершенно чуждое чисто матеріальному міру, повинующемуся механическимъ законамъ, начало *цѣлесообразности*, которое связываетъ органическую силу съ разумомъ, а не съ матеріей. Именно потому, что онъ управляется этимъ началомъ, организмъ способенъ быть между ними посредникомъ: онъ строитъ матерію сообразно съ цѣлями разума и переводитъ полагаемыя разумомъ цѣли въ матеріальный міръ. Какимъ способомъ это совершается, можетъ быть намъ совершенно неизвѣстно, но фактъ на лицо; а когда мы имѣемъ своеобразныя, не объяснимыя изъ другихъ началъ явленія, мы неизбѣжно должны видѣть въ нихъ дѣйствіе своеобразной силы, которой и дается особое наименованіе; этого требуетъ самая строгая научная логика.

Что же это такое за сила? Есть ли это особая субстанція, или это—свойство какой-либо субстанціи? Понятіе о силѣ можетъ быть принято въ двухъ значеніяхъ: какъ *способность* къ дѣйствію, или какъ самостоятельное начало

дѣйствія. Въ первомъ смыслѣ она составляетъ принадлежность какой-либо субстанціи, ибо способность можетъ быть приписана только субстанціи. Во второмъ смыслѣ она сама есть дѣятельная субстанція, то-есть единое, лежащее въ основаніи различій и проявляющееся въ этихъ различіяхъ. Понятіе о силѣ, какъ субстанціи, въ настоящее время принято самыми точными науками. Отъ матеріи, какъ субстанціи, отличается *энергія*, то-есть сила, какъ самостоятельное начало, принимающее различныя формы, переходящее изъ одной матеріальной частицы въ другую, но всегда остающееся количественно тождественнымъ съ собою, совершенно такъ же, какъ вещество, принимающее разные виды. Сохраненіе энергіи сдѣлалось основнымъ, не подлежащимъ спору началомъ физическихъ наукъ. Энергія превратилась въ настоящую, самостоятельную субстанцію. Спрашивается: представляетъ ли органическая или жизненная сила нѣчто подобное?

Въ этомъ нѣтъ сомнѣнія. Органическая сила не есть только свойство тѣхъ матеріальныхъ частицъ, которыя входятъ въ составъ организма; это нѣчто совершенно отъ нихъ отличное. Матеріальныя частицы страдательнымъ образомъ вступаютъ въ органическое тѣло, поглощаются имъ и выбрасываются; пока онѣ находятся въ тѣлѣ, онѣ продолжаютъ свои физическіе и химическіе процессы, но эти процессы служатъ совершенно чуждымъ имъ цѣлямъ органической жизни, подобно тому, какъ дрова и уголь служатъ производству тканей, хотя сами по себѣ они съ производствомъ тканей не имѣютъ ничего общаго. Эти цѣли полагаются самимъ организмомъ, для котораго вступающія въ него и безпрерывно мѣняющіяся въ немъ матеріальныя частицы служатъ только матеріаломъ. Послѣднія приходятъ и уходятъ; организмъ же, какъ единое цѣлое, сохраняется, живетъ и развивается по собственнымъ, присущимъ ему законамъ. Поэтому и сила, лежащая въ основаніи этой жизни, не есть только свойство входящихъ въ составъ тѣла матеріальныхъ частицъ, а самостоятельное начало, которымъ опредѣляются

единство, строеніе и жизнь этого тѣла. Слѣдовательно, это самостоятельная субстанція.

Этотъ выводъ подтверждается тѣмъ, что органическая сила переходитъ отъ одной особи въ другую. Въ отличіе отъ всѣхъ другихъ извѣстныхъ намъ силъ, она имѣетъ способность размножаться. Каждая особь можетъ произвести множество другихъ, и это размноженіе идетъ черезъ цѣлый рядъ слѣдующихъ другъ за другомъ поколѣній, которыя всѣ сохраняютъ одинъ и тотъ же переданный имъ типъ. Ничего подобнаго механическія и химическія силы не представляютъ. Явленія размноженія и наслѣдственности суть спеціально органическія, а потому предполагаютъ совершенно особеннаго рода силу, которая въ нихъ выражается. Они доказываютъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что эта сила есть общее начало, переходящее черезъ цѣлый рядъ слѣдующихъ другъ за другомъ поколѣній, и если оно количественно умножается, то качественно оно остается тождественнымъ съ собою: типъ сохраняется въ теченіе тысячелѣтій. Отсюда слѣдуетъ, что мы должны признать здѣсь своего рода субстанцію, отличную, какъ отъ матеріи, количественно остающейся всегда себѣ равною, такъ и отъ единичныхъ мыслящихъ субъектовъ, которые, какъ таковые, не имѣютъ способности размноженія: эта способность принадлежитъ только органическому тѣлу, которымъ субъекты связываются съ матеріей и посредствомъ котораго они дѣйствуютъ на послѣднюю. Мы должны признать вмѣстѣ съ тѣмъ, что эта общая органическая субстанція черпаетъ свои силы изъ какого-то нескудѣющаго источника жизни, который она претворяетъ въ себя. Таковъ необходимый логическій выводъ изъ явленій. Что же это за источникъ?

Казалось бы, что его можно найти въ четвертомъ элементѣ, который раскрывается намъ новѣйшею наукой, именно, въ упомянутой выше міровой энергіи. Къ нему ведетъ самая связь понятій. Если двѣ противоположныя субстанціи, мыслящая и матеріальная, связываются третьею, цѣлесообразно дѣйствующею и сводящею ихъ къ ко-

нечному единству, то самая возможность взаимнодѣйствія черезъ какое бы то ни было посредство указываетъ на общую основу, изъ которой онѣ выдѣлились, но которая продолжаетъ въ нихъ пребывать. Эта основа дается тѣмъ началомъ, которое, при всей противоположности свойствъ является общимъ обѣимъ. Мыслящая субстанція есть дѣятельная сила. Съ другой стороны, хотя матерія есть косная масса, однако и она является носителемъ силы: она способна воспринимать и передавать движеніе; воспринимая дѣйствіе, она сама возбуждается къ дѣйствію. Мы не знаемъ даже силы, которая бы не была связана съ матеріей, хотя, безспорно, она отлична отъ послѣдней, ибо переходитъ отъ одной массы въ другую, оставаясь постоянно съ собою тождественной. Самая масса можетъ разсматриваться какъ нейтрализованная сила, которая вслѣдствіе этого пріобрѣтаетъ характеръ косности. Понятіе о силѣ есть, слѣдовательно, общее обѣимъ субстанціямъ, а потому естественно искать въ немъ общей ихъ основы, а вмѣстѣ и того источника, изъ котораго органическая сила черпаетъ свою способность къ размноженію. Это именно начало было выяснено новѣйшею наукой подъ именемъ *міровой энергіи*, которая, принимая различные виды и переходя чрезъ самыя разнообразныя превращенія, остается однако количественно всегда тождественною съ собою. Начало сохраненія энергіи составляетъ основаніе всѣхъ современныхъ физическихъ наукъ. Оно возводится даже на степень первичнаго мірового начала, отъ котораго все происходитъ и въ которое все возвращается. Съ этой точки зрѣнія, всѣ явленія міра суть ничто иное, какъ видоизмѣненія этой единой сущности. Мы приходимъ опять къ монизму, основанному на единствѣ и постоянномъ тождествѣ съ собою міровой энергіи, представляющейся въ видѣ механической силы, ибо такова первоначальная ея форма, которая дѣлаетъ ее источникомъ движенія. На этомъ построена вся система Спенсера, и это воззрѣніе является болѣе или менѣе господствующимъ въ современной наукѣ.

Однако оно страдаетъ самыми коренными недостатками. И тутъ опять мы хотимъ объединить все человѣческое знаніе, признавая только одно начало и подчиняя ему все остальное. Но это можно сдѣлать только при крайне поверхностномъ взглядѣ на вещи. Дѣйствительныя явленія не объясняются дѣйствіемъ одной механической силы. Недостаточно признать энергію основнымъ началомъ вселенной; надобно объяснить, какъ изъ нея вытекаютъ мысль и органическая жизнь, а это невозможно сдѣлать, не прибѣгая къ самому вопіющему изуродованію фактовъ и логики. Самая матерія ею не объясняется. Энергія проходитъ чрезъ матерію, движетъ ею, наполняетъ ее содержаніемъ, но отъ этого ни единый атомъ матеріи не прибавляется и не убавляется. Матерія, также какъ энергія, остается всегда количественно тождественною съ собою. Слѣдовательно, матерія не есть превращеніе энергіи; это—иное, самостоятельное начало. Точно такъ же не оказывается превращенія механической силы въ органическую; такое превращеніе совершается только дѣйствіемъ самой органической силы. Всѣ попытки открыть самопроизвольное рожденіе органическихъ существъ изъ чисто химическихъ элементовъ оказались тщетными. Для произведенія органическаго существа нужно другое органическое существо. Противъ этого нельзя возразить, что такое зарожденіе, можетъ быть, превосходитъ средства, которыми мы располагаемъ, и требуетъ особенныхъ условій, которыя исчезли на нашей планетѣ. Природа обладаетъ безграничными средствами, и если бы такое превращеніе было въ порядкѣ вещей, мы видѣли бы его на каждомъ шагу. Но его нѣтъ. Наконецъ, совершенно даже непонятно, какимъ образомъ механическая сила можетъ превратиться въ мышленіе, которое есть нѣчто специфически отъ нея отличное. Субъектъ для своей дѣятельности въ матеріальномъ мірѣ можетъ нуждаться въ энергіи, также какъ онъ нуждается въ матеріи; но онъ остается самостоятельнымъ единичнымъ существомъ, подобнымъ матеріальному

атому, хотя съ совершенно иными свойствами. Въ виду вполнѣ достовѣрныхъ выводовъ физической науки, нельзя не признать существованія міровой энергіи, проходящей черезъ всѣ возможныя превращенія и остающейся тѣмъ не менѣе всегда тождественною съ собою; но невозможно вмѣстѣ съ тѣмъ не признать существованія въ мірѣ другихъ началъ, отъ нея независимыхъ. Попытки свести всѣ явленія міра къ закону сохраненія энергіи ведутъ только къ построенію совершенно фантастическихъ зданій. Такова именно система Спенсера *).

Итакъ, мы имѣемъ четыре независимыхъ другъ отъ друга начала, изъ которыхъ слагается мірозданіе. Эти начала, или элементы, находятся въ постоянномъ взаимнодѣйствіи, изъ чего вытекаютъ всѣ явленія міра; но свести одно на другое нѣтъ возможности: они остаются раздѣльными. Какъ же объяснить подобное раздѣленіе? Можетъ ли мысль остановиться на такомъ результатѣ? Опытная наука по существу своему ограничивается тѣмъ, что́ даютъ факты; но философская мысль, стремящаяся обнять и объснить все сущее, должна идти выше. Ее такой результатъ тѣмъ менѣе можетъ удовлетворить, что эти четыре элемента представляютъ какъ бы діалектическое развитіе единой сущности. Общая первоначальная основа, которая логически есть причина производящая, разбивается на двѣ противоположности, на причину формальную, которая есть разумъ, и на причину матеріальную; затѣмъ обѣ эти противоположности сводятся опять къ единству причиною конечною. Мы имѣемъ здѣсь, слѣдовательно, какъ бы развитіе единаго міроваго бытія; почему же эти элементы въ дѣйствительности представляются раздѣльными и независимыми другъ отъ друга?

Объясненіе лежитъ выше реальнаго міра. Для этого надобно отъ относительнаго возвыситься къ Абсолютному.

---

*) Критику этой системы см. въ моемъ сочиненіи; „Собственность и Государство“ II, кн. 3, гл. VI, стр. 400 и слѣд.

Четыре элемента мірозданія представляются развитіемъ единой абсолютной Сущности; но въ Абсолютномъ нѣтъ развитія, оно вѣчно. Поэтому моменты развитія Абсолютнаго суть вѣчные элементы бытія. Единство ихъ лежитъ въ Абсолютномъ; въ реальномъ мірѣ они распадаются и остаются независимыми другъ отъ друга. Таково объясненіе, которое можетъ дать философія отношенію основныхъ началъ, раскрывающихся намъ въ явленіяхъ. Задача науки, какъ философской, такъ и опытной, состоитъ не въ томъ, чтобы всѣ начала свести къ одному, извращая и явленія и логику, а въ томъ, чтобы уразумѣть ихъ взаимнодѣйствіе, изъ котораго вытекаетъ высшее ихъ согласіе.

---

# Существо и методы идеализма.

*Основанія идеализма.* Кн. С. Н. Трубецкого — „Вопросы Философіи и Психологіи“, кн. 31--35.

---

Одинъ изъ выдающихся молодыхъ русскихъ философовъ, кн. С. Н. Трубецкой, въ рядѣ статей, которыхъ заглавіе выписано выше, пытался опредѣлить тѣ положительные результаты, которые внесъ въ философскую науку нѣмецкій идеализмъ первой половины нынѣшняго столѣтія. Задача широкая и въ высшей степени важная. Вопросы, которые обсуждаетъ авторъ, касаются коренныхъ основъ человѣческаго мышленія. Они обнимаютъ и методы познанія, и самое содержаніе мысли. Поэтому они не могутъ не обратить на себя вниманія всѣхъ серьезно занимающихся философіей. Только обмѣномъ мыслей и совокупною работой людей, ищущихъ истины, философская наука можетъ быть поставлена на твердую почву, а это составляетъ для нея первую потребность. Дальнѣйшее развитіе возможно лишь тогда, когда главныя основы стоятъ непоколебимо, когда относительно ихъ установилось полное единомысліе среди людей, изучающихъ эту область. Пока каждый философъ строитъ свою собственную систему, на основаніи своихъ личныхъ взглядовъ и предположеній, о философіи, какъ объективной наукѣ, не можетъ быть рѣчи.

Освѣщеніе съ разныхъ сторонъ затронутыхъ авторомъ вопросовъ тѣмъ необходимѣе, что собственные его взгляды далеко не всегда выражаются съ достаточною

ясностью. Отчасти это происходитъ отъ краткости изложенія, не допускающей полнаго развитія мысли, но въ значительной степени тутъ есть и вина самого автора. Чѣмъ короче изложеніе, тѣмъ точнѣе должна быть выражена мысль. Философія, такъ же какъ математика, требуетъ величайшей точности понятій и выраженій, ибо только при этомъ условіи логическая связь получаетъ неотразимую силу для человѣческаго ума. Именно въ этомъ слишкомъ часто грѣшатъ даже недюжинные мыслители: они употребляютъ слова и выраженія, которыя подаютъ поводъ къ самымъ разнообразнымъ толкованіямъ. Авторъ разбираемыхъ статей не избѣгнулъ этого недостатка.

Неясность обнаруживается въ самомъ первомъ положеніи, которое онъ приписываетъ идеалистической философіи: «Сущее есть то, что является».

Во-первыхъ, авторъ не потрудился объяснить, что̀ онъ разумѣетъ подъ именемъ сущаго: постоянно пребывающее, или также измѣняющееся? Если первое, то явленіе не есть сущее, ибо оно безпрерывно измѣняется; если второе, то здѣсь сущее и не сущее постоянно переходятъ одно въ другое. Такое опредѣленіе не можетъ служить точкою отправленія.

Авторъ говоритъ, что философія издревле искала опредѣленія сущаго. Но, начиная отъ Ѳалеса, который говорилъ, что сущность вещей есть вода, это было исканіе пребывающаго среди измѣнчиваго потока явленій. Точно такъ же и въ новой философіи первое, что старалась опредѣлить картезіанская школа, составляющая исходную точку философскаго развитія новаго времени, было понятіе о *субстанціи*, то-есть о томъ, что̀ пребываетъ въ измѣняющихся явленіяхъ. Это весьма далеко отъ признанія сущимъ самихъ явленій.

Во-вторыхъ, когда авторъ говоритъ, что сущее есть то, что является, мы не знаемъ даже, разумѣетъ ли онъ подъ этимъ самое явленіе, то-есть, вѣчно измѣняющійся процессъ, или ту сущность, которая скрывается за явле-

ніями и производитъ этотъ процессъ, дѣйствуя на внѣшнія или на внутреннее чувства субъекта. Такъ какъ авторъ исходитъ отъ положенія, что «міръ есть явленіе», то надобно полагать, что онъ говоритъ не о вещахъ, которыя являются субъекту, а о самомъ явленіи; но какой смыслъ можно придать понятію о сущемъ, какъ о чистомъ процессѣ? Мысль можетъ логически до этого дойти, признавши, какъ Гераклитъ, что сущее ничѣмъ не лучше не сущаго, но во всякомъ случаѣ она съ этого не начинаетъ.

Въ-третьихъ, авторъ не указалъ, кто именно изъ идеалистическихъ философовъ новѣйшаго времени высказалъ это положеніе. Конечно, не Кантъ. Основатель новаго идеализма, правда, утверждалъ, что весь матеріалъ нашего познанія дается намъ явленіями; но затѣмъ онъ признавалъ, что вещь сама въ себѣ, какъ она существуетъ въ дѣйствительности, вовсе даже недоступна нашей познавательной способности. Не только онъ не признавалъ явленій сущимъ, но онъ утверждалъ, что о дѣйствительно сущемъ явленія не даютъ намъ никакого понятія. Столь же мало повиненъ въ приведенномъ авторомъ положеніи Фихте. Въ его системѣ вещь сама въ себѣ превращается въ *преткновеніе*, которое субъектъ встрѣчаетъ на своемъ пути; оно заставляетъ его вернуться къ себѣ и такимъ образомъ положить *я* и *не-я*, изъ отношенія которыхъ строится затѣмъ весь умственный міръ. О томъ, чтобы сущимъ признавались явленія, нѣтъ и помину. Съ Шеллингомъ идеалистическая философія выходитъ изъ чисто субъективной области и становится объективной; но и у него сущее опредѣляется не какъ явленіе, а какъ абсолютное тожество съ собою, какъ субъектъ-объектъ. Наконецъ и Гегель, исходя отъ понятія о бытіи, утверждаетъ, что чистое бытіе и небытіе одно и то же; для него истинно сущее есть Духъ, развивающійся въ противоположныхъ опредѣленіяхъ. Явленіе въ его Логикѣ представляетъ не начало и не конецъ, а посредствующій моментъ логическаго развитія.

Изъ одного мѣста въ разбираемой статьѣ (стр. 78—79) можно заключить, что авторъ имѣлъ въ виду *Феноменологію Духа* Гегеля, которая дѣйствительно начинается съ этого положенія. Но *Феноменологія* не есть изложеніе идеалистической философіи, а описаніе послѣдовательнаго развитія человѣческаго мышленія отъ самаго грубаго эмпиризма до самыхъ отвлеченныхъ понятій. Первое положеніе выражаетъ взглядъ субъекта, который вовсе еще не мыслитъ, а считаетъ сущимъ то, что ему кажется. Но Гегель тутъ же показываетъ, что самый простой опытъ обличаетъ несостоятельность этого взгляда: въ извѣстную минуту явленіе есть, а въ слѣдующую минуту его нѣтъ. Гегель говоритъ, что животныя пожираютъ являющуюся имъ пищу и тѣмъ самымъ доказываютъ, что явленіе не есть сущее. Невозможно, слѣдовательно, выдавать это положеніе за первое, элементарное, *метафизическое* опредѣленіе сущаго, какъ дѣлаетъ авторъ (стр. 77). Это вовсе не метафизическое опредѣленіе, а выраженіе самаго грубаго эмпиризма, въ которомъ мысль еще не шевелилась.

Авторъ увѣряетъ однако, что и утонченный научный эмпиризмъ въ этомъ отношеніи сходится съ метафизикой. Въ этомъ совпаденіи онъ видитъ указаніе на заключающуюся въ означенномъ положеніи непоколебимую истину. Она состоитъ, по его мнѣнію, въ томъ, что все, что есть, непремѣнно кому-нибудь является, а что не является, того мы даже и предполагать не можемъ. Въ дѣйствительности, научный эмпиризмъ утверждаетъ совсѣмъ другое. Онъ говоритъ, что мы познаемъ только явленія, а то, что за этими явленіями скрывается, внутреннія причины, или сущности, ихъ производящія, — остается внѣ области нашего знанія. Познавательная способность человѣка ограничена; за предѣлами доступныхъ ему явленій остается цѣлая громадная область *непознаваемаго*. Относительно этихъ скрывающихся за явленіями сущностей естествоиспытатели восклицаютъ: «Ignoramus et semper ignorabimus». Это совсѣмъ не то, что признавать

сущимъ только то, что дѣйствуетъ на наши внѣшніе органы или открывается внутреннему ощущенію.

Для насъ совершенно даже непонятно, на какомъ основаніи авторъ признаетъ, что мы не можемъ даже *предполагать* сущимъ то, что намъ не является, по крайней мѣрѣ въ возможности. Мы знаемъ, что необъятная вселенная заключаетъ въ себѣ милліоны міровъ. Изъ нихъ намъ *являются* только блестящіе центры въ видѣ неподвижныхъ звѣздъ. Но совершенно раціонально можно предположить, что около этихъ центровъ вращается множество свѣтилъ, совершенно недоступныхъ нашимъ чувствамъ, что на этихъ свѣтилахъ существуютъ такого же рода разумныя существа, какъ мы сами, хотя не имѣемъ и не можемъ даже предположить возможности удостовѣриться въ этомъ путемъ опыта. Скажемъ ли мы, что эти міры могутъ являться находящимся тамъ разумнымъ существамъ? Но такъ какъ эти существа намъ не являются, то, по теоріи автора, мы и ихъ предположить не можемъ. Въ самомъ окружающемъ насъ маленькомъ мірѣ есть множество вещей, недоступныхъ нашимъ чувствамъ. Никакой микроскопъ никогда не откроетъ намъ строенія атомовъ. Эѳиръ, отъ котораго зависятъ явленія свѣта, есть научная гипотеза, но никакъ не явленіе. Не разъ было высказано предположеніе, что если бы у насъ было шестое чувство, намъ открылся бы цѣлый новый міръ, нынѣ намъ недоступный, и въ этомъ нѣтъ ничего невѣроятнаго. Животныя обладаютъ такими способностями воспріятія впечатлѣній, которыя для насъ даже совершенно непостижимы. Почтовый голубь, увезенный за тысячи верстъ, возвращается къ родному мѣсту, и мы рѣшительно не въ состояніи понять, какими ощущеніями онъ руководится въ своемъ полетѣ. Наконецъ, признавши сущимъ только то, что является, мы должны отвергнуть существованіе всего невидимаго міра, и Бога, и безсмертіе души. Это и дѣлаютъ матеріалисты; но авторъ весьма далекъ отъ подобнаго вывода, который однако, неминуемо слѣдуетъ изъ его положенія.

Всего непонятнѣе взглядъ автора на пространство и время, какъ условія явленій. Онъ считаетъ идеалистическое ученіе о пространствѣ и времени безсмертною заслугой Канта, но замѣчаетъ, что это ученіе должно быть строго отличаемо отъ субъективнаго иллюзіонизма (стр. 81). И съ тѣмъ, и съ другимъ нельзя не согласиться; но въ такомъ случаѣ ученіе Канта должно быть дополнено изслѣдованіемъ объективнаго значенія пространства и времени. Заслуга великаго нѣмецкаго мыслителя дѣйствительно состоитъ въ томъ, что онъ указалъ на пространство и время, какъ на необходимыя апріорныя формы воспринятія внѣшнихъ и внутреннихъ впечатлѣній. Свойства этихъ формъ таковы, что онѣ изъ опыта выведены быть не могутъ, а потому слѣдуетъ признать ихъ неотъемлемою принадлежностью воспринимающаго субъекта. Такъ какъ, по теоріи Канта, все наше знаніе имѣетъ характеръ субъективный, а вещи сами въ себѣ намъ совершенно недоступны, то и необходимыя формы этого знанія остаются субъективными: это не болѣе, какъ схемы, посредствомъ которыхъ въ представленіи связывается разнообразіе явленій; объ объективномъ ихъ значеніи, съ этой точки зрѣнія, не можетъ быть рѣчи. Но авторъ отвергаетъ существованіе вещей, независимое отъ явленій; для него объективный міръ не есть субъективная иллюзія, а нѣчто реальное. Слѣдовательно, онъ долженъ опредѣлить, какое объективное значеніе имѣютъ пространство и время. Какъ же онъ ихъ понимаетъ?—„Явленія, говоритъ онъ, предполагаютъ чувственность; и *поскольку* (курсивъ автора) они существуютъ въ универсальномъ, всеобъемлющемъ пространствѣ и времени, мы можемъ условно предположить универсальную, всеобъемлющую чувственность. Сущее, какъ являющееся, предполагаетъ такую чувственность, которая есть субъектъ чувственныхъ явленій во времени и пространствѣ, субъектъ времени и пространства“ (стр. 84).

Признаемся, мы совершенно не въ состояніи понять, что такое универсальная, всеобъемлющая чувственность,

и какъ она можетъ быть субъектомъ пространства и времени. Чувственность въ самомъ обширномъ значеніи, есть способность единичнаго, ограниченнаго существа воспринимать впечатлѣнія матеріальнаго міра посредствомъ физическихъ же органовъ. Какимъ образомъ такая способность можетъ быть универсальной и всеобъемлющей, для насъ непонятно. Для этого нужно имѣть универсальные и всеобъемлющіе физическіе органы, что нелѣпо. Ограниченное единичное существо такой способности имѣть не можетъ именно потому, что оно ограничено; приписать же физическіе органы и чувственныя способности міровому субъекту, то-есть Божеству, было бы совсѣмъ несообразно. Можно вмѣстѣ съ Кантомъ говорить объ общихъ формахъ чувственности въ томъ смыслѣ, что всякое существо, одаренное чувственностью то-есть способностью воспринимать физическія впечатлѣнія, можетъ дѣлать это только подъ условіемъ пространства и времени; но нельзя говорить объ универсальной и всеобъемлющей чувственности: это—злоупотребленіе терминовъ, лишающее ихъ всякаго понятнаго значенія. Во всякомъ случаѣ, если пространство и время суть только формы чувственнаго воспріятія, то они остаются чисто субъективными опредѣленіями; это не болѣе какъ представленія. А между тѣмъ нѣтъ сомнѣнія, что они имѣютъ реальное значеніе, совершенно независимое отъ нашихъ впечатлѣній. Что земля вертится около солнца въ 365 дней, то-есть совершая одинъ круговоротъ, пока она 365 разъ вращается около своей оси, это не субъективное опредѣленіе нашего сознанія, а совершенно достовѣрный фактъ, существовавшій задолго до появленія человѣка на землѣ. Между тѣмъ этотъ фактъ предполагаетъ реальное существованіе пространства и времени, и притомъ именно въ такомъ видѣ, какой мы себѣ представляемъ. Если бы между субъективными формами нашего познанія и реальными формами самихъ вещей не существовало полнаго соотвѣтствія, мы не могли бы предсказывать, напримѣръ, солнечныя затменія. Уче-

ный, сидя въ своемъ кабинетѣ, дѣлаетъ математическія вычисленія, основанія которыхъ лежатъ въ апріорныхъ законахъ его разума и въ умозрительныхъ представленіяхъ пространства и времени, а между тѣмъ солнечное затменіе наступаетъ именно въ ту самую минуту, въ которую онъ заранѣе его опредѣлилъ. Это доказываетъ, что субъективныя формы чувственнаго воспріятія соотвѣтствуютъ законамъ реальнаго міра, и это вполнѣ естественно для существа, призваннаго жить и дѣйствовать въ этомъ мірѣ. Но это отнюдь не доказываетъ того, что весь реальный міръ существуетъ только по отношенію къ субъекту и немыслимъ внѣ этого отношенія, какъ полагаетъ авторъ.

Въ этомъ положеніи, составляющемъ логическое слѣдствіе предыдущаго, мы опять встрѣчаемъ нѣкоторую неточность выраженій, которую необходимо устранить. Авторъ говоритъ, что нѣтъ объекта безъ субъекта (стр. 89). Если подъ именемъ объекта разумѣть *представленіе* какого-либо предмета, то, конечно оно безъ субъекта немыслимо, ибо представленіе есть принадлежность субъекта. Но если мы объектомъ называемъ самый познаваемый предметъ, то для послѣдняго совершенно безразлично, познается ли онъ кѣмъ-нибудь или нѣтъ. Люди могутъ имѣть самыя превратныя понятія о вещахъ,—отъ этого существо вещей и управляющіе ими законы нисколько не измѣняются. Древніе думали, что солнце есть божество, которое, сидя на колесницѣ, ежедневно совершаетъ свой объѣздъ около земли. Это не мѣшало тому, что тогда, такъ же какъ и теперь, земля совершала около солнца свое закономѣрное круговращеніе. Мы достовѣрно знаемъ, что было время, когда на землѣ еще не было человѣка, когда даже на всей планетной системѣ не было органической жизни, а между тѣмъ и тогда планеты двигались вокругъ солнца по тѣмъ же законамъ, какъ и нынѣ. Кому же въ то время являлся этотъ несозрѣвшій еще міръ? Сказать, что гдѣ-нибудь на неподвижныхъ звѣздахъ могли быть существа, одаренныя невѣдомыми

намъ способностями воспріятія, значитъ пускаться въ путь чистыхъ фантазій, и притомъ такихъ, которыя ровно ничего не доказываютъ, ибо были ли такія существа или нѣтъ, для солнечной системы это было совершенно безразлично. Сказать, что въ то время нашъ маленькій міръ являлся Божеству, значитъ опять принять нелѣпое предположеніе, что Божество одарено органами внѣшнихъ чувствъ.

Авторъ, можетъ быть, возразитъ что солнечная система, даже прежде появленія въ ней разумныхъ существъ, заключала въ себѣ *возможность* когда-нибудь имъ явиться, Но что существуетъ только въ возможности, того нѣтъ въ дѣйствительности. Стало-быть, въ дѣйствительности міръ могъ существовать помимо всякаго отношенія къ субъекту. И точно, законы тяготѣнія всегда существовали и существуютъ независимо отъ того, познаются ли они кѣмъ-нибудь или нѣтъ. Отношеніе ихъ къ субъекту касается не ихъ, а единственно субъекта; для самихъ вещей оно постороннее.

Авторъ увѣряетъ однако, что, признавъ существованіе вещей, независимое отъ сознающаго ихъ субъекта, мы вовлекаемся въ неразрѣшимую сѣть противорѣчій. Онъ представляетъ этому цѣлый рядъ доказательствъ, которыя однако вовсе не убѣдительны. По его мнѣнію, пространство и время, никому не являющіяся и не наполненныя никакими явленіями, чуть чистые призраки. Но тутъ смѣшиваются явленія и вещи. Явленіе есть отношеніе вещи къ субъекту; гдѣ нѣтъ субъекта, тамъ нѣтъ и явленія. Но это не мѣшаетъ вещамъ наполнять пространство и двигаться во времени. Земля, какъ сказано, совершала свое круговращеніе около солнца, когда не было еще никакого воспринимающаго субъекта. Какое въ этомъ заключается противорѣчіе, совершенно непонятно. Діалектическія ухищренія Зенона Элейскаго, на которыя ссылается авторъ, тутъ ровно ни при чемъ. Зенонъ могъ самымъ остроумнымъ образомъ доказывать, что Ахиллесъ никогда не догонитъ черепахи; въ дѣйстви-

тельности же, Ахиллесъ всегда догонялъ черепаху. Противорѣчія касаются только нашихъ способовъ пониманія, а не самихъ вещей.

То же самое относится и къ понятію о причинности. Мы можемъ принимать причинность, какъ намъ угодно: какъ послѣдовательность явленій, какъ дѣйствующую силу и какъ логическую связь; для вѣчныхъ законовъ природы это совершенно безразлично. Они дѣйствуютъ всегда одинакимъ способомъ, въ одномъ и томъ же порядкѣ, по собственнымъ, присущимъ имъ началамъ. Земля двигалась около солнца по законамъ всемірнаго тяготѣнія, даже когда люди воображали себѣ, что солнце есть божество, объѣзжающее небо на колесницѣ. Изъ сѣмени всегда выростаетъ дерево, а дерево опять производитъ сѣмя. Дѣло науки — стараться раскрыть эти законы именно какъ независимые отъ субъективныхъ воспріятій.

Авторъ увѣряетъ, что и количественныя опредѣленія не существуютъ помимо сравнивающей мысли: самъ по себѣ, никакой предметъ ни великъ, ни малъ. Но если одна и та же сила прилагается къ двумъ, рядомъ находящимся массамъ, изъ которыхъ одна вдвое больше другой, то послѣдняя будетъ двигаться съ вдвое бо́льшею скоростью и разстояніе будетъ быстро увеличиваться, тѣмъ самымъ доказывая, что количественныя опредѣленія не суть только умственныя представленія, а нѣчто реальное.

Самое тожество и различіе, по мнѣнію автора, «суть чисто-логическія опредѣленія мысли; въ вѣчно текущемъ процессѣ чувственнаго воспріятія, помимо нашей мысли, мы не имѣемъ ничего тожественнаго, какъ это сознали еще древніе, а слѣдовательно, въ немъ нѣтъ различія, поскольку различіе опредѣляется логически лишь по отношенію къ тожеству» (стр. 95). Между тѣмъ земля вертится и вертѣлась вокругъ солнца, тѣмъ самымъ полагая себя тожественною съ собою и отличною отъ солнца, помимо всякаго чувственнаго воспріятія и всякихъ логическихъ опредѣленій.

Ошибка автора состоитъ въ томъ, что онъ постоянно смѣшиваетъ способы познанія съ свойствами самихъ вещей. Для насъ объекты познанія всегда существуютъ только вслѣдствіе того, что они намъ являются, или что мы дѣлаемъ о нихъ умозаключенія, исходя отъ явленій; но сами по себѣ они существуютъ совершенно независимо отъ того, познаемъ ли мы ихъ или нѣтъ. Если понятіе о «вещи самой въ себѣ», принятое Кантомъ, было отвергнуто послѣдующей идеалистической философіей, то это вовсе не значило, что вещь сама по себѣ, помимо нашего познанія, не существуетъ, а лишь то, что истинная сущность вещей не есть нѣчто недоступное нашему пониманію. По теоріи Канта, логическія категоріи суть чисто субъективныя опредѣленія нашего разума, посредствомъ которыхъ онъ сводитъ къ единству безконечное разнообразіе измѣняющихся явленій; но это мыслимое единство вовсе не раскрываетъ намъ истинной природы вещей, какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ: о послѣдней мы не имѣемъ никакого понятія. Позднѣйшіе же философы, исходя отъ положенныхъ Кантомъ началъ, пришли къ заключенію, что логическими категоріями именно и опредѣляется вещь, какъ она есть сама въ себѣ, то-есть, та постоянно пребывающая сущность, которая лежитъ въ основаніи вѣчно измѣняющагося потока явленій. Эта сущность недоступна нашимъ внѣшнимъ чувствамъ, она *не является*, а постигается разумомъ. Въ этомъ состоитъ смыслъ второго положенія идеалистической философіи, какъ оно выражается авторомъ: «сущее есть мыслимое».

Замѣтимъ, что этимъ вторымъ положеніемъ опровергается предыдущее, которое авторъ считаетъ неоспоримой истиной: если истинно сущее есть мыслимое, то нельзя признавать, что сущее есть только то, что является. Какъ измѣняющееся бытіе, въ которомъ субъективное перемѣшивается съ объективнымъ, явленіе служитъ только *указаніемъ* на истинно сущее. Указаніе будетъ вѣрно, если мы сумѣемъ разнять субъективный элементъ и объек-

тивный, откинуть первый и свести послѣдній къ тому, что̀ въ измѣняющихся отношеніяхъ есть прочнаго и постояннаго. Это и составляетъ задачу науки. Такъ напримѣръ, явленіе даетъ намъ субъективное впечатлѣніе краски; наука же раскрываетъ за этимъ впечатлѣніемъ невидимыя волненія недоступнаго чувствамъ эѳира, изъ которыхъ математически выводятся всѣ явленія свѣта; опредѣляются самая длина волнъ и способы ихъ колебанія. Точно такъ же чувства даютъ намъ явленія воды, пара и льда; человѣческій же разумъ, не только изощренный наукой, но и самый обыденный, видитъ за этими явленіями единое вещество, принимающее различныя формы. Наука подтверждаетъ въ этомъ отношеніи обыденный взглядъ; она взвѣшиваетъ вещество и находитъ его тожественнымъ въ различныхъ его состояніяхъ; она разлагаетъ его и находитъ его составленнымъ изъ болѣе простыхъ веществъ, которыя, въ свою очередь, принимаютъ разныя формы и входятъ въ различныя состоянія, оставаясь постоянно тожественными съ собою. Вытекающія отсюда понятія о матеріи и силѣ суть логическія опредѣленія нашего разума: они не *являются*, а *постигаются* умомъ. Но они вмѣстѣ съ тѣмъ суть реальныя опредѣленія самихъ вещей. Взвѣшиваніе вещества доказываетъ, что количество его остается неизмѣннымъ при всѣхъ измѣненіяхъ формы. Поэтому наука провозглашаетъ какъ основной законъ природы, что ни единая частица матеріи не возникаетъ и не уничтожается, а пребываетъ постоянно, мѣняя только свои состояніи и отношенія. Этимъ самымъ доказывается, что понятіе о *субстанціи* не есть только пустое слово или логическое опредѣленіе, посредствомъ котораго мы связываемъ разнообразіе явленій, а нѣчто соотвѣтствующее истинной сущности вещей. Точно также и сила остается вѣчно себѣ тожественною, переходя изъ одного состоянія въ другое, изъ возможности—въ дѣйствительность, изъ состоянія способности къ работѣ—въ состояніе движенія, и обратно.

Все это не доказываетъ однако, что вещи не существуютъ помимо опредѣленій нашего разума, а доказываетъ только, что законы человѣческаго разума суть вмѣстѣ и законы внѣшняго міра. Оно и понятно, ибо законы логики суть законы чистой необходимости; необходимость же есть то, что не можетъ быть иначе. Слѣдовательно, къ какому бы бытію мы ихъ ни примѣняли, они всегда будутъ одни и тѣ же. Для этого не нужно, чтобы внѣшнее бытіе находилось въ какомъ-либо реальномъ отношеніи къ сознанію; оно подчиняется логическимъ законамъ просто потому, что иначе быть не можетъ. Наглядный тому примѣръ представляетъ математика. «Дважды два—четыре» есть одинаково законъ человѣческаго ума и внѣшней природы, имѣющій силу всегда и вездѣ. Предполагать, что на Сиріусѣ дважды два могутъ составлять пять, есть чистый абсурдъ. Конечно, возможно предположить, что наши понятія о необходимости суть чистыя иллюзіи; но тогда мы не могли бы ни познавать объективный міръ, ни дѣйствовать въ немъ. Между тѣмъ мы на основаніи чисто логическихъ вычисленій предсказываемъ солнечныя затменія и находимъ никому не вѣдомыя планеты. Передъ этими фактами всякія сомнѣнія должны исчезнуть.

Однако, для того, чтобы мы во внѣшнемъ намъ бытіи могли раскрыть собственные законы нашего разума, надобно, чтобы оно не было намъ совершенно чуждымъ. Авторъ справедливо указываетъ на то, что *абсолютно* чуждое мысли не можетъ быть воспринято ею. Онъ указываетъ и на то, что всякое взаимодѣйствіе предполагаетъ нѣчто общее обѣимъ дѣйствующимъ силамъ. Взаимодѣйствіе необходимо совершается на почвѣ, общей обѣимъ. Субъектъ, съ одной стороны, воспринимаетъ впечатлѣнія внѣшняго міра, съ другой стороны, осуществляетъ въ немъ собственныя свои цѣли. Это указываетъ на лежащее въ основаніи ихъ тожественное начало. Какое же это начало?

Если истинно сущее есть не чувственное, а мыслимое,

если логическія опредѣленія разума суть, вмѣстѣ съ тѣмъ, собственныя опредѣленія этой объективной сущности, то отсюда естественно заключить, что послѣдняя есть разумъ, присущій вещамъ. Это заключеніе и дѣлаетъ идеализмъ, не только новый, но и древній. Аристотель прямо говоритъ, что сущность есть разумъ, присущій вещамъ (ἡ οὐσία ἐστὶν ὁ λόγος τὸ ἐνόν). Возникающую отсюда теорію авторъ называетъ «панлогизмомъ»; онъ подвергаетъ ее критикѣ въ томъ видѣ, какъ она явилась у новѣйшаго и самаго полнаго ея представителя—Гегеля.

Существенное возраженіе противъ этой теоріи состоитъ въ томъ, что «сущее не покрывается логическою идеей». Кромѣ отвлеченныхъ понятій, которыя даютъ только общія начала, существуютъ единичныя, конкретныя существа и вещи, которыя составляютъ предметъ чувственнаго воспріятія, но не могутъ быть выведены логически. Онѣ-то и составляютъ *реально-сущее*, въ отличіе отъ логическихъ опредѣленій. «Реальное существо,—говоритъ авторъ,—есть нѣчто большее, чѣмъ простая мыслимая возможность, и настолько оно не покрывается никакимъ понятіемъ, точно также, какъ оно не исчерпывается никакимъ представленіемъ». Отсюда несостоятельность попытки Гегеля вывести весь міръ чисто логическимъ путемъ изъ умозрительныхъ опредѣленій. Философія его рушилась, потому что оказалась несогласною съ дѣйствительностью.

Эта критика въ основаніи своемъ вѣрна, однако односторонняя и, что замѣчательно, противорѣчитъ собственной точкѣ зрѣнія автора. Односторонность ея заключается въ томъ, что ученіе Гегеля представлено не въ надлежащемъ видѣ. Авторъ въ изложеніи системы великаго германскаго мыслителя постоянно отождествляетъ *отвлеченное понятіе* и *идею* (стр. 102, 237). Вся его полемика обращена противъ идеи, именно какъ отвлеченнаго понятія. Между тѣмъ ему должно быть хорошо извѣстно, что у Гегеля эти два термина не однозначущіе. Отвлеченное понятіе есть «*субъективное* понятіе. Въ *Логикѣ*

Гегеля это опредѣленіе прямо признается одностороннимъ, а потому недостаточнымъ. Ему противополагается *объективное* понятіе; *идея* же есть сочетаніе обѣихъ этихъ формъ. Именно какъ сочетаніе противоположностей, идея сама полагается въ двухъ противоположныхъ опредѣленіяхъ: въ непосредственной, объективной формѣ, какъ *жизнь*, и въ рефлектированной, субъективной, какъ *познаніе*. Абсолютная идея есть сочетаніе того и другого. Гегель буквально говоритъ, что логическая форма идеи есть только одна ея сторона, хотя и высшая; это та форма, которая представляетъ идею въ ея чистотѣ (см. въ *Логикѣ* развитіе абсолютной идеи). Въ этомъ признаніи недостаточности одностороннихъ опредѣленій заключается главная сущность мысли Гегеля; въ обнаруженіи этой недостаточности состоитъ вся его діалектическая метода, которая путемъ внутренняго анализа отъ самыхъ отвлеченныхъ опредѣленій ведетъ къ болѣе и болѣе конкретнымъ. Въ *Логикѣ* этотъ процессъ завершается идеей, представляющей сочетаніе противоположностей; затѣмъ въ силу того же начала идея осуществляется въ реальномъ мірѣ природы и наконецъ возвращается къ себѣ въ сознающемъ себя Духѣ. Абсолютный Духъ есть завершеніе всего процесса, представляющее всю полноту бытія.

Таково истинное ученіе Гегеля. Можно противъ него возражать, но нельзя подъ именемъ его ученія опровергать то, что онъ самъ опровергаетъ, нельзя доказывать, что отвлеченное понятіе не покрываетъ всякаго бытія, такъ какъ самъ Гегель не только вполнѣ это признаетъ, но на этомъ основываетъ все дальнѣйшее развитіе своей системы. Невѣрно поэтому утвержденіе автора, что у Гегеля переходъ отъ идеи къ природѣ представляется «непостижимымъ скачкомъ, какимъ-то совершенно ирраціональнымъ и непонятнымъ отпаденіемъ идеи отъ самой себя». Какъ единство противоположностей, идея содержитъ въ себѣ оба противоположныя начала: осуществленіе ихъ, какъ міръ природы и міръ духа, составляетъ

изложеніе, или развитіе собственныхъ ея внутреннихъ опредѣленій; это—присущее ей логическое и вмѣстѣ реальное требованіе.

Противъ такой постановки вопроса не имѣютъ силы реалистическія теоріи, опирающіяся на указанный авторомъ элементъ безсознательнаго, на которомъ Шопенгауэръ строилъ свою систему. По теоріи Гегеля, безсознательное есть лишь низшій моментъ сознательнаго, нераскрывшееся сознательное. Всего менѣе противъ такого взгляда могъ ратовать Шопенгауэръ, который самъ исходитъ отъ сознательнаго начала—отъ той воли, которую мы въ себѣ самихъ сознаемъ. У него дѣйствительно есть непозволительный логическій скачокъ отъ сознательнаго къ безсознательному. Стоя на почвѣ опыта, невозможно по аналогіи съ сознательнымъ судить о томъ, въ чемъ не замѣчается ни малѣйшихъ признаковъ сознанія и воли. Поэтому вся система Шопенгауэра есть зданіе, висящее на воздухѣ и обнаруживающее полное отсутствіе логической связи.

Противъ правильно понятаго ученія Гегеля трудно возражать и съ той точки зрѣнія, которую развиваетъ самъ авторъ. Если, какъ онъ старался доказать, весь объективный міръ существуетъ только по отношенію къ субъекту и не имѣетъ независимаго отъ послѣдняго существованія, то съ тѣмъ вмѣстѣ падаетъ и его критика, которая вся сводится къ тому, что дѣйствительность отличается отъ идеи «своею независимой отъ нея самобытною реальностью» (стр. 235). Одно противорѣчитъ другому: или прежнее утвержденіе автора невѣрно, или настоящая его критика неосновательна. Далѣе мы увидимъ, что въ концѣ-концовъ авторъ становится на точку зрѣнія чистаго гегелизма, которая отвергается имъ лишь вслѣдствіе неправильнаго освѣщенія мыслей великаго германскаго философа.

Возражать противъ точки зрѣнія Гегеля можно, только признавши независимое отъ субъекта существованіе матеріальнаго міра. Надобно видѣть въ немъ не *моментъ*

въ развитіи идеи, а самостоятельный *элементъ* мірового бытія. Это мы и старались установить выше, критикуя положенія автора. Въ этомъ заключается вся сила матеріализма въ противоположность чисто идеалистической точкѣ зрѣнія. Только этимъ объясняется реальное существованіе единичныхъ вещей и невозможность вывести ихъ логическимъ путемъ изъ общихъ началъ. Оттого и древніе идеалисты рядомъ съ идеями признавали существованіе независимой отъ нихъ матеріи, хотя въ послѣдней они видѣли только не-сущее (τὸ μὴ ὄν) или возможность (δύναμις). Признаніемъ самостоятельнаго существованія матеріальнаго міра не устраняется однако возможность осуществленія въ немъ идеи; напротивъ, именно этимъ полагается эта возможность: для идеи готовится необходимый матеріалъ. Фактически эта возможность доказывается дѣйствительнымъ осуществленіемъ человѣческихъ цѣлей во внѣшнемъ мірѣ; но надобно знать, при какихъ условіяхъ это совершается. Недостатокъ теоріи Гегеля состоитъ въ томъ, что онъ не анализировалъ этихъ условій, а призналъ только необходимость осуществленія идеи и понялъ природу, какъ чистое выраженіе разума. Между тѣмъ собственная его *Логика* могла указать ему необходимыя предположенія этого процесса. У него идея, осуществляющаяся во внѣшнемъ мірѣ, полагается, какъ *жизнь*. Но въ развитіи категоріи *понятія* (der Begriff) опредѣленію жизни предшествуютъ опредѣленія механизма и химизма, которыя понимаются какъ выраженія объективнаго понятія. Если они предшествуютъ логически, то они должны предшествовать и реально. Стало быть, осуществленіе идеи въ видѣ жизни предполагаетъ реальное существованіе механическихъ и химическихъ силъ, которыя служатъ ей матеріаломъ и средствомъ. Идея есть цѣлесообразно дѣйствующая сила; но цѣль нуждается въ матеріалѣ и средствахъ, которые и даются ей механическою причинностью. Причинѣ конечной необходимо предшествуетъ причина производящая. Отъ послѣдней происходитъ все разнообразіе реаль-

наго бытія; первая же сводитъ это разнообразіе къ высшему конечному единству, не уничтожая самостоятельности частей, а установляя между ними высшее согласіе. Надъ міромъ механической причинности воздвигается высшій міръ идеальныхъ цѣлей; надъ областью природы возникаетъ область духа.

Съ этой точки зрѣнія, существенный недостатокъ системы Гегеля состоитъ въ томъ, что у него идеализмъ получаетъ значеніе исключительнаго начала, между тѣмъ какъ это только высшее и конечное. Существо идеализма состоитъ въ сочетаніи противоположностей. По ученію Гегеля, сама идея развиваетъ изъ себя противоположности и опять ихъ снимаетъ; такимъ образомъ, онѣ являются только ея моментами, чѣмъ самымъ уничтожается ихъ самостоятельность. Недостаточность этой точки зрѣнія именно и повела къ дальнѣйшему развитію философіи, которая естественно распалась на двѣ противоположныя отрасли, матеріалистическую и нравственную: одна утверждала самостоятельность матеріальнаго міра, другая отстаивала самобытное существованіе духовно-нравственной личности, которая не улетучивается въ процессѣ общаго духа, а остается самобытнымъ центромъ высшей духовной жизни. При такомъ распаденіи взглядовъ затмилось самое коренное начало идеализма, идея какъ сочетаніе противоположностей. Но чѣмъ болѣе выясняется несостоятельность односторонних точекъ зрѣнія, чѣмъ болѣе чувствуется потребность связать ихъ въ одно цѣльное міросозерцаніе, тѣмъ болѣе возвращеніе къ идеализму представляется и логически, и реально необходимымъ; однако уже не къ идеализму въ прежней исключительной его формѣ, а къ идеализму, признающему самостоятельность обоихъ предшествующихъ ему міровъ: матеріальнаго и разумно-нравственнаго. Идеальное начало возвышается надъ обоими, какъ высшее ихъ соглашеніе. Это соглашеніе исключающихъ другъ друга противоположностей, очевидно, возможно только въ третьемъ началѣ, имѣющемъ свойства обѣихъ. Это

третье начало и есть идея, какъ реальная сила, или разумъ, присущій вещамъ. Это—то, что мы называемъ *душою*, и что, въ различныхъ ступеняхъ, проявляется въ органическомъ мірѣ и въ духовномъ развитіи. Естествознаніе, ограничивающееся механическими и физическими силами, отвергаетъ существованіе души, какъ чистую фикцію; но именно поэтому оно не способно понять органической жизни. Какъ оно ни старается свести ее къ чисто механическимъ и химическимъ силамъ, тутъ остаются явленія, и притомъ самыя существенныя, которыхъ оно не въ состояніи объяснить. Никому еще не удавалось, хотя сколько-нибудь правдоподобнымъ путемъ, объяснить механическими законами строеніе и самодѣятельность организма. Еще менѣе этому міросозерцанію доступна духовная жизнь. Право, нравственность, государство, исторія — все это остается для нея закрытою книгой. Самая логика сводится къ теоріи чистаго эмпиризма, которая въ сущности есть отрицаніе логики, а потому отрицаніе самой себя.

Съ своей стороны, духовно-нравственный реализмъ, въ своемъ одностороннемъ развитіи, оказывается столь же несостоятельнымъ. Онъ основное начало бытія видитъ не въ матеріи, а въ субъектѣ, по сущностью послѣдняго онъ признаетъ не логическое начало, разумъ, а реальное начало—волю, которой онъ всецѣло подчиняетъ разумъ. Въ послѣднемъ онъ видитъ только отраженіе и орудіе воли; а такъ какъ воля по теоріи предшествуетъ разуму, то она опредѣляется какъ начало безсознательное. Черезъ это безсознательное становится основнымъ началомъ всего сущаго; таково послѣднее слово этого воззрѣнія. Но съ этимъ вмѣстѣ оно приходитъ къ самоотрицанію. Исходная точка его есть субъектъ, а въ результатѣ субъектъ исчезаетъ въ общей безсознательной стихіи: онъ становится страдательнымъ орудіемъ слѣпыхъ силъ, что приводитъ его къ отчаянію. Безвыходный пессимизмъ составляетъ естественный и необходимый плодъ этого направленія, которое въ Гартманѣ нашло окончательное свое выраженіе.

Такой самоотрицающійся результатъ уже указываетъ на невѣрную точку исхода. И точно, имѣемъ ли мы право считать волю истинною сущностью субъекта и самую эту волю сводить къ безсознательному началу?—То, что непосредственно дается намъ внутреннимъ опытомъ и что составляетъ главную точку опоры всей этой системы, есть сознательное состояніе, ибо оно одно подлежитъ сознанію: о безсознательномъ мы можемъ судить лишь путемъ умозаключенія отъ сознательнаго. Это сознаніе своего внутренняго состоянія заключаетъ въ себѣ двоякое отношеніе: къ себѣ и къ другому, при чемъ послѣднее предшествуетъ первому. Субъектъ, какъ онъ дается намъ самосознаніемъ и опытомъ, не есть чистый субъектъ: онъ связанъ съ органическимъ тѣломъ, которое находится въ постоянномъ взаимодѣйствіи съ окружающимъ міромъ. Потребности этого тѣла въ отношеніи къ окружающимъ вещамъ суть первое, что субъектъ ощущаетъ въ себѣ, какъ хотѣніе. Это — область *влеченій*, составляющая низшую, животную ступень субъективнаго существованія. Здѣсь разумъ является чисто страдательнымъ орудіемъ цѣлей, полагаемыхъ потребностями организма: человѣкъ хочетъ ѣсть, и разумъ указываетъ ему для этого средства; субъектъ видитъ пищу и овладѣваетъ ею. Но человѣкъ не остается на этой ступени; высшая, истинно человѣческая его сторона, та, которая дѣлаетъ его субъектомъ, состоитъ въ способности отрѣшаться отъ этой низшей области и подчинять ее себѣ. Человѣкъ не только повинуется влеченіямъ, но воздерживаетъ ихъ и направляетъ къ цѣлямъ, указаннымъ самимъ разумомъ. Если естественныя влеченія суть явленія слѣпыхъ инстинктовъ, которые путемъ умозаключенія можно свести къ безсознательному началу, то способность воздерживать влеченія и направлять ихъ къ разумнымъ цѣлямъ есть уже явленіе разумнаго начала, и оно-то составляетъ истинное существо субъекта, какъ таковаго. Въ немъ кроется источникъ *свободы*, составляющей коренное отличіе субъекта отъ всего физическаго міра и

полагающей его, какъ самостоятельное начало жизни и дѣятельности. Человѣкъ есть *свободное* существо, потому что онъ *разумное* существо; свободнымъ онъ можетъ быть, только если его разумъ есть самостоятельное начало, имѣющее въ себѣ самомъ источникъ своей дѣятельности. Выраженіе этой свободы есть *воля*, въ истинномъ, высшемъ значеніи этого слова, какъ хотѣніе, направляемое разумомъ, въ отличіе отъ слѣпыхъ инстинктовъ, составляющихъ принадлежность животнаго естества. Поэтому никакой аналогіи съ волею мы не находимъ въ физическомъ мірѣ. Воля человѣка, какъ свободнаго существа, есть выраженіе разума, какъ самостоятельнаго начала, которое и составляетъ истинное существо субъекта, въ отличіе отъ физическаго міра. Но и самые слѣпые инстинкты не могутъ служить намъ прототипомъ всѣхъ поражающихъ насъ матеріальныхъ явленій. И тутъ аналогія совершенно ложная. Въ слѣпыхъ инстинктахъ, такъ же, какъ и во всемъ органическомъ строеніи, выражается начало *цѣлесообразности* чуждое механическимъ и химическимъ силамъ, дѣйствующимъ на необъятномъ пространствѣ вселенной. Эта цѣлесообразно дѣйствующая сила, которую, какъ уже было сказано выше, можно назвать *душою*, связываетъ разумный субъектъ съ чисто матеріальнымъ міромъ, подчиняя послѣдній первому и тѣмъ самымъ давая субъекту возможность осуществить свои разумно сознанныя цѣли во внѣшней природѣ. Коренное научное требованіе какъ въ области чистаго опыта, такъ и въ области философіи состоитъ въ томъ, чтобы разнородныя явленія и начала строго отличались другъ отъ друга и изучались каждое въ своемъ существѣ и въ своихъ отношеніяхъ къ другимъ. Но именно противъ этого грѣшитъ воззрѣніе, которое аналогію воли распространяетъ на всѣ міровыя явленія, сливая въ одну хаотическую массу и разумный субъектъ, и чисто механическія силы. Черезъ это первый лишается своего самостоятельнаго значенія, а за послѣдними виднѣется фиктивный субъектъ. Въ концѣ-концовъ все сливается

въ безсознательную стихію, одержимую какими-то слѣпыми влеченіями, которыя непонятнымъ образомъ ее приводятъ наконецъ къ сознанію; но пробудившаяся мысль служитъ только освѣщеніемъ безконечнаго зла, проистекающаго изъ борьбы слѣпыхъ силъ, почему окончательною, вожделѣнною цѣлью всѣхъ разумныхъ существъ, а вмѣстѣ и всего процесса, является возвращеніе къ безсознательному безразличію.

Авторъ разбираемыхъ статей весьма далекъ отъ подобнаго вывода. Однако, породившее этотъ выводъ міросозерцаніе наложило на него свою печать и опредѣлило многія изъ его воззрѣній. Это выражается въ томъ, что и онъ, какъ увидимъ ниже, считаетъ волю такимъ началомъ, по аналогіи съ которымъ мы должны судить о всѣхъ явленіяхъ міра И ему, какъ мы видѣли уже выше и какъ увидимъ еще далѣе, за всякимъ явленіемъ мерещится субъектъ. Но всего болѣе это выражается въ его отрицательномъ отношеніи къ чисто логическому развитію мысли. Это отрицательное отношеніе проявилась уже въ Шопенгауэрѣ, у котораго однако отрицаніе логики повело лишь къ необузданному полету фантазіи. Съ бо́льшимъ кажущимся научнымъ аппаратомъ это направленіе выразилось у настоящаго основателя философскаго реализма въ Германіи, Тренделенбурга. Авторъ между прочимъ ссылается на изслѣдованія послѣдняго, утверждая, что онъ блистательно раскрылъ софистическую подтасовку въ развитіи логическихъ понятій у Гегеля (стр. 242, примѣч.). Я имѣлъ случай въ другомъ мѣстѣ показать всю неосновательность критики Тренделенбурга *). Здѣсь было бы излишнимъ къ этому возращаться, такъ какъ авторъ не счелъ нужнымъ опровергнуть сдѣланныя противъ нея возраженія и на Тренделенбурга указываетъ лишь мимоходомъ. Остановимся на собственной аргументаціи автора, которая, надо полагать, заключаетъ въ себѣ все, что было до него высказано противъ чисто логическаго раз-

*) См. „Наука и Религія“, кн. 1, гл. 4.

витія мысли. Обстоятельно разобрать его доводы тѣмъ необходимѣе, что здѣсь дѣло идетъ о самыхъ основныхъ вопросахъ философскаго мышленія, о теоріи познанія, безъ которой нельзя сдѣлать ни единаго шага въ пониманіи явленій. Только утвердивши на непреложныхъ началахъ способы дѣйствія разума въ изслѣдованіи явленій, только согласившись на счетъ того, что̀ именно человѣкъ можетъ знать и какъ онъ можетъ знать, возможно приступить къ обсужденію самаго содержанія человѣческаго знанія. Въ недостаткахъ теоріи познанія коренится сущность всѣхъ ошибокъ, какъ односторонняго эмпиризма, такъ и философствующей мысли.

Основное положеніе автора состоитъ въ томъ, что чисто логическое развитіе мысли потому несостоятельно, что логика всегда *предполагаетъ* нѣчто реальное, внѣ ея сущее, къ которому она относится; иначе она остается чистой фантазіей, зданіемъ, висящимъ на воздухѣ, каковою и является *Логика* Гегеля. Выше мы видѣли, что авторъ возставалъ противъ эмпиризма на томъ основаніи, что всякое явленіе *предполагаетъ* субъектъ, которому оно является. Здѣсь предположеніе выходитъ обратное. Между тѣмъ одно противорѣчитъ другому: или внѣшнее бытіе предполагаетъ субъектъ, или субъектъ предполагаетъ внѣшнее бытіе. Которое нибудь изъ двухъ должно быть первое. Если оба самостоятельны, то они могутъ, такъ или иначе, *относиться* другъ къ другу, но они не *предполагаютъ* другъ друга; каждое въ такомъ случаѣ имѣетъ свою собственную сущность, хотя и установляется взаимное отношеніе. Слѣдовательно, мы должны признать или то, или другое. Выше мы старались доказать, что первое положеніе несостоятельно; можетъ быть, второе болѣе истинно. На чемъ же авторъ основываетъ свои утвержденія?

Доказательства, которыя онъ приводитъ, двоякаго рода, хотя и связанныя одно съ другимъ. Первое состоитъ въ томъ, что всякое отвлеченное понятіе само себѣ противорѣчитъ, именно потому, что оно оторвано отъ того

бытія, къ которому оно относится. Это—доказательство Тренделенбурга. Второе принадлежитъ самому автору; оно состоитъ въ томъ, что всякая логическая мысль должна быть *обоснована*; основаніемъ же можетъ служить только нѣчто дѣйствительно сущее: «мысль логична, поскольку она положительна, то-есть обоснована сущимъ». Этимъ, кажется, исчерпываются всѣ доводы; по крайней мѣрѣ, ничего другого мы во всей аргументаціи не могли найти. Между тѣмъ оба эти доказательства не выдерживаютъ критики.

Какъ примѣръ противорѣчія, присущаго отвлеченнымъ понятіямъ, авторъ приводитъ то, что «человѣкъ, какъ отвлеченное понятіе, не есть *никакой* опредѣленный человѣкъ, слѣдовательно — есть *не человѣкъ*» (стр. 238). Признаемся, подобное заключеніе представляется намъ развѣ только примѣромъ того «фокусничанья» съ отвлеченными понятіями, о которомъ тутъ же говоритъ авторъ. Непонятно, почему никакой *опредѣленный* человѣкъ значитъ *никакой* человѣкъ. Что понятіе человѣка не то же самое, что дѣйствительный человѣкъ,—это очевидная истина, но не видно, почему оно само себѣ противорѣчитъ. Понятіе человѣка заключаетъ въ себѣ всѣ общія свойства человѣка, чего не могло бы быть, если бы оно означало не-человѣка. Вѣрно только то, что это понятіе, со всѣми заключающимися въ немъ свойствами, предполагаетъ существованіе реальныхъ людей, съ которыхъ и взяты какъ понятіе, такъ и свойства. Но это происходитъ отъ того, что это понятіе чисто-эмпирическое, отвлекаемое отъ впечатлѣній, полученныхъ путемъ внѣшнихъ чувствъ. Если же мы возьмемъ другого рода отвлеченное понятіе, напримѣръ, понятіе о треугольникѣ или о кругѣ, то мы придемъ къ другому выводу. Треугольникъ опредѣляется въ геометріи какъ фигура, ограниченная тремя прямыми линіями; кругъ, какъ фигура, которой окружность вездѣ отстоитъ на равномъ разстояніи отъ одной точки. Такъ какъ мы произвольно можемъ чертить какія намъ угодно фигуры, даже такія, которыхъ никто никогда не

видалъ, то мы можемъ начертить и эти, мысленно или на бумагѣ, не справляясь о томъ, существуютъ ли онѣ въ дѣйствительности или нѣтъ. Спрашивается: какое же противорѣчіе заключается въ понятіи треугольника? Треугольниковъ, какъ мыслимыхъ, такъ и дѣйствительныхъ, можетъ быть безчисленное множество: и большихъ, и малыхъ, и равносторонних, и равнобедренныхъ, и прямоугольныхъ и т. п. Если бы это было само себѣ противорѣчащее понятіе, если бы, какъ утверждаетъ авторъ, это былъ *нетреугольникъ*, то мы не могли бы ровно ничего изъ него вывести; а между тѣмъ мы самымъ достовѣрнымъ образомъ выводимъ, что сумма угловъ треугольника, лежащаго въ плоскости, равняется двумъ прямымъ. И это относится ко всякому треугольнику, а не къ не-треугольнику. Точно такъ же изъ опредѣленія круга мы выводимъ, что діаметръ вдвое больше радіуса, что вписанный треугольникъ, построенный на діаметрѣ, имѣетъ прямой уголъ, и т. п Что же во всемъ этомъ противорѣчащаго? Мы можемъ взять еще болѣе отвлеченныя, слѣдовательно, по теоріи автора, еще болѣе противорѣчащія понятія, напримѣръ, понятіе о величинѣ вообще; а между тѣмъ алгебра, которая есть вполнѣ точная и достовѣрная наука, оперируетъ съ этими отвлеченными понятіями, какъ съ совершенно положительными данными, не заключающими въ себѣ никакого противорѣчія. Она учитъ, напримѣръ, какимъ образомъ въ уравненіяхъ второй степени опредѣляется неизвѣстная величина, и это рѣшеніе, основанное на чисто логическихъ началахъ, помимо всякихъ опытныхъ данныхъ, не только не противорѣчитъ конкретной дѣйствительности, а, напротивъ, имѣетъ силу для всякаго рода конкретныхъ величинъ, каковы бы онѣ ни были: нужно только построить правильное уравненіе.

Авторъ въ одномъ мѣстѣ говоритъ, что «основныя начала математики заключаются въ отвлеченномъ обобщеніи нѣкоторыхъ данныхъ чувственнаго опыта и находятъ себѣ провѣрку въ наглядномъ воспріятіи величинъ и ихъ отношеній» (стр. 261). Чистые эмпирики дѣйстви-

тельно это утверждаютъ; но у философа, признающаго великія заслуги Канта, странно встрѣтить такое положеніе. Онъ долженъ знать, что изъ опытныхъ данныхъ нельзя сдѣлать никакого логическаго вывода иначе, какъ по аналогіи, а именно заключеній по аналогіи математика вовсе не допускаетъ. Основныя понятія чистой математики: единство, множество, величина, равенство, какъ весьма хорошо извѣстно автору, суть опредѣленія логической категоріи количества, апріорно связывающія опытныя данныя, а не почерпнутыя изъ послѣднихъ. Если признать пространство и время апріорными формами чувственнаго воспріятія, какъ дѣлаетъ авторъ, то и геометрію слѣдуетъ признать умозрительною наукою. Математика именно потому имѣетъ неоцѣненное достоинство для изслѣдователя человѣческаго мышленія, что она дѣйствуетъ чисто логическимъ путемъ, а между тѣмъ представляетъ полнѣйшую достовѣрность. Никакого противорѣчія ни съ конкретными явленіями, ни съ логическими началами въ ней не замѣчается.

Но и въ метафизикѣ, которая есть ничто иное, какъ приложеніе логики, или выводъ логическихъ категорій въ ихъ необходимой связи, внутреннее противорѣчіе отвлеченныхъ опредѣленій имѣетъ совсѣмъ не то значеніе, которое придаетъ ей авторъ. Это противорѣчіе проистекаетъ вовсе не отъ того, что они оторваны отъ конкретнаго сущаго, а потому, что они оторваны отъ своей связи съ другими логическими опредѣленіями. Такъ, напримѣръ, бытіе немыслимо безъ отрицанія, ибо всякое опредѣленное бытіе есть отрицаніе другого, а чистое бытіе есть отрицаніе всякаго опредѣленія. Точно такъ же единое немыслито безъ многаго, и многое безъ единаго. Это задолго еще до Гегеля доказывалъ Платонъ. Авторъ дѣлаетъ какое-то непонятное для насъ различіе между *логическими* и *діалектическими* понятіями (стр. 238). Діалектика, какъ ее всегда понимали, есть раскрытіе внутренней связи логическихъ опредѣленій, то-есть категорій. Бытіе—единое, многое и т. д. суть чисто логическія, а

потому и діалектическія опредѣленія. Всѣ они составляютъ цѣльную, связную систему, въ которой каждый членъ указываетъ на другіе и требуетъ восполненія другими. Это и обнаруживается въ тѣхъ внутреннихъ, логическихъ противорѣчіяхъ, которыя оказываются, когда мы хотимъ отдѣльный членъ разсматривать внѣ системы, съ которою онъ связанъ. Такъ, напримѣръ, если мы хотимъ взять чистое бытіе безъ всякаго опредѣленія, то мы въ немъ ровно ничего не находимъ, и оно само является небытіемъ, отрицаніемъ всякаго опредѣленія. Если же мы возьмемъ ограниченное бытіе, то съ нимъ связано уже отрицаніе въ видѣ границы. Но граница одного есть вмѣстѣ граница другого; въ ней поэтому отрицается не только другое, но и самое ограниченное опредѣленіе: въ границѣ оба отрицаются и оба совпадаютъ, чѣмъ самымъ полагается ихъ связь. Такимъ образомъ, силою внутренней логики, или діалектики, мы идемъ отъ одного логическаго опредѣленія къ другому, отъ отвлеченныхъ къ болѣе конкретнымъ, восполняющимъ первыя, пока наконецъ не будетъ достигнута полнота системы. Авторъ, слѣдуя Тренделенбургу, говоритъ, что «какъ изъ пустой шляпы нельзя вынуть того, что туда предварительно не вложено, такъ отъ отвлеченныхъ понятій нельзя получить ничего конкретнаго, безъ того, чтобы не вносить конкретныхъ представленій въ сферу отвлеченія путемъ тайной, постоянной подтасовки» (стр. 241). Какъ будто разумъ есть пустая шляпа, въ которую влагается чуждое ей содержаніе, а не живая, дѣятельная сила, сама по себѣ носящая свой законъ и сама изъ себя развивающая свои опредѣленія! Такое сравненіе, подъ перомъ философа, насъ нѣсколько удивляетъ.

Изъ этого очевидна совершенная несостоятельность и другого доказательства автора противъ самостоятельнаго значенія логическихъ опредѣленій. Онъ утверждаетъ, что «логическая мысль есть мысль *обоснованная*»; основаніемъ же можетъ служить только реальное, внѣ ея находящееся бытіе. Авторъ не потрудился объяснить, что онъ пони-

маетъ подъ именемъ основанія, а между тѣмъ это опущеніе ведетъ къ значительнымъ недоразумѣніямъ. Основаніе можетъ быть логическое и реальное. Совершенное отрицаніе перваго, притомъ безъ всякихъ доказательствъ, весьма странно со стороны философа. Казалось бы, что мысль тогда только логична, когда она имѣетъ логическое основаніе. Если же основаніемъ всѣхъ нашихъ понятій должно быть реальное, находящееся внѣ насъ бытіе, то мы стоимъ на точкѣ зрѣнія чистаго эмпиризма, противъ котораго возстаетъ самъ авторъ, и притомъ эмпиризма, ограничивающагося данными внѣшнихъ чувствъ, по примѣру Огюста Конта, между тѣмъ какъ авторъ справедливо ставитъ внутренній опытъ на ряду съ внѣшнимъ. Почему же внутреннее самосознаніе разума не можетъ служить основаніемъ для понятій, сужденій и даже умозаключеній? Положеніе «я думаю, слѣдовательно я есмь» представляетъ совершенно правильное умозаключеніе, которое однако не имѣетъ основанія въ какомъ-либо внѣшнемъ бытіи. Мысль сама есть сущее, и притомъ дѣятельное и себя сознающее, а потому способное служить основаніемъ и для понятій, и для сужденій. Если мы на этомъ основаніи воздвигнемъ цѣлый чисто логическій міръ, то, конечно, онъ будетъ имѣть значеніе исключительно для мысли, но тѣмъ не менѣе онъ будетъ имѣть свою цѣну, если раскроетъ намъ истинное ея существо.

Авторъ возразитъ, вѣроятно, что самосознаніе разума невозможно безъ противоположенія ему внѣшняго бытія. *Я* предполагаетъ *не-я*. Безъ сомнѣнія, всякое опредѣленіе есть вмѣстѣ отрицаніе другого. Но *отрицать* другое не значитъ имѣть *основаніе* въ другомъ. Напротивъ, если основаніемъ мысли полагается одно, то этимъ самымъ отрицается, что основаніемъ ея служитъ другое. Если, напримѣръ, основаніемъ моего понятія о человѣкѣ служатъ реальные люди, то этимъ самымъ отрицается, что основаніемъ его служатъ нелюди. Между тѣмъ авторъ ставитъ оба отношенія, положительное и отрицательное, на одну доску:

«Самое отвлеченіе, говоритъ онъ, все-таки предполагаетъ извѣстное, хотя бы отрицательное отношеніе къ тому, отъ чего мысль отвлекается» (стр. 242). Это неопредѣленное *хотя бы* показываетъ смѣшеніе противоположныхъ отношеній. Въ дѣйствительности отвлеченіе можетъ быть большее или меньшее, смотря по тому, отрицается ли большее или меньшее количество содержанія. Такъ, напримѣръ, общее понятіе о человѣкѣ несомнѣнно есть отвлеченное, но тѣмъ не менѣе оно остается эмпирическимъ, имѣющимъ основаніе въ реальныхъ существахъ, ибо въ немъ отрицаются только случайные признаки, а сохраняются одни существенные. Очевидно, основаніемъ понятія служатъ тѣ признаки, которые сохраняются, а не тѣ, которые откидываются въ сторону. Но отвлеченіе можетъ быть такое, которымъ отрицается всякое содержаніе и остается одна логическая форма. И тутъ основаніемъ понятія не можетъ быть отрицательное содержаніе. Всякое реальное основаніе тутъ отвергается; но это не значитъ, что понятіе черезъ это лишается всякаго основанія, какъ полагаетъ авторъ: остается логическое основаніе, которое не только не менѣе прочно, но которое одно даетъ логическое значеніе мысли. Это всего лучше можно выяснить примѣромъ. Возьмемъ положеніе, на которомъ основана вся математика: двѣ величины, равныя третьей, равны между собою. Понятіе величины, то-есть того, что̀ можетъ быть больше или меньше, есть чисто логическое опредѣленіе, вытекающее изъ категоріи количества: величина есть опредѣленное количество. Точно такъ же понятіе равенства есть чисто логическое отношеніе величинъ. Спрашивается: на чемъ основано означенное положеніе? Чистые эмпирики, какъ Дж.-С. Милль, которые единственнымъ основаніемъ мысли признаютъ нѣчто реальное, внѣ ея сущее, утверждаютъ, что мы означенное положеніе признаемъ правильнымъ потому, что всякій разъ какъ производилось подобное измѣреніе, оно оказывалось соотвѣтствующимъ предположенію. Этимъ отрицается всякая логика; привычка видѣть вещи такъ

или иначе становится единственнымъ руководящимъ началомъ мышленія. На другой планетѣ отношеніе можетъ, пожалуй, быть иное. Между тѣмъ это положеніе совершенно очевидно даже для ребенка, который начинаетъ учиться математикѣ и никогда не производилъ подобныхъ измѣреній. Основаніе его лежитъ въ чисто-логической связи понятій. Равенство есть тожество количества. Если двѣ величины равны третьей, то количество тожественно во всѣхъ трехъ: слѣдовательно, оно тожественно и въ тѣхъ двухъ, которыя сравниваются съ третьей, а потому онѣ равны между собой. Для того, чтобы понять эту истину, не нужно никакого иного основанія, кромѣ чистой логики. Именно поэтому оно не терпитъ исключенія, и мы не можемъ предположить, что на Сиріусѣ оно не имѣетъ силы—это абсурдъ.

Самъ авторъ, когда онъ пытается сдѣлать выводъ логическихъ категорій или по крайней мѣрѣ указать, какимъ способомъ дѣлается этотъ выводъ, въ концѣ-концовъ не находитъ иного основанія, кромѣ чисто логическихъ опредѣленій. Его критика мыслимаго сущаго заключалась, какъ мы видѣли, въ томъ, что оно не покрываетъ всего бытія: кромѣ мыслимаго бытія, есть чувственное, отличающееся отъ перваго своею конкретною индивидуальностью (стр. 234). Эту критику мы признали правильною. Но авторъ не ограничивается вытекающимъ отсюда признаніемъ двухъ видовъ сущаго: мыслимаго и чувственнаго. Увлекаясь своимъ желаніемъ найти для мысли реальное основаніе, онъ сущимъ признаетъ единственно то, что̀ противоположно мысли (стр. 236, 237, 241); какъ будто мышленіе само не есть нѣчто сущее! Сообразно съ этимъ онъ требуетъ, чтобы мысль имѣла свое основаніе въ бытіи, внѣ ея сущемъ. Нѣсколько разъ повторяется, что это предполагаемое мыслью бытіе есть *конкретное* (стр. 237, 242). Но когда дѣло доходитъ до вывода категорій, мы неожиданно узнаемъ, что занимающаяся этимъ выводомъ научная метафизика исходитъ не изъ какихъ-либо конкретныхъ явленій, а «изъ самаго

общаго, чисто формальнаго опредѣленія сущаго, какъ мыслимаго вообще» (стр. 243). «Совокупность чисто идеальныхъ отвлеченныхъ опредѣленій сущаго», говоритъ онъ далѣе, «можетъ быть логически развита изъ основного отношенія мысли къ предполагаемому сущему, то-есть, изъ основного понятія сущаго» (стр. 248). Такимъ образомъ исходною точкой мысли, основаніемъ всѣхъ ея опредѣленій, служитъ вовсе не конкретное, внѣ ея находящееся сущее, а чисто логическое опредѣленіе, подъ которое одинаково могутъ быть подведены какъ внѣшняя реальность, такъ и собственное существованіе мысли. И точно, первое положеніе научной метафизики, очеркъ которой представляетъ авторъ, есть сущее, какъ само себѣ тожественное, «все равно — будь то реальность тожественная съ мыслящимъ духомъ или отличная отъ него матерія, сила или другой объектъ мысли» (стр. 249). Слѣдовательно, мы имѣемъ здѣсь сущее, не какъ противополагаемое мысли, не внѣ ея сущее, а тожественное съ нею. Это—общее логическое опредѣленіе, одинаково прилагающееся и къ мышленію, и къ внѣшнему бытію. Затѣмъ уже, по теоріи автора, идетъ второе опредѣленіе, *отрицательное*, которымъ сущее противополагается мысли, какъ отличная отъ нея реальность, послѣ чего слѣдуетъ третье опредѣленіе, которымъ оно полагается, какъ ограниченное, или относительное сущее, и, наконецъ, четвертое, какъ абсолютная реальность, заключающая въ себѣ всю полноту бытія (тамъ же).

Смѣемъ думать, что если бы авторъ, вмѣсто того, чтобы сдѣлать краткій очеркъ, въ которомъ только указывается выводъ, приступилъ къ самому выводу, результаты у него получились бы совсѣмъ иные. Изъ чистаго понятія сущаго, какъ себѣ тожественнаго, безразличнаго, никакъ нельзя вывести противоположенія мысли реальному бытію, что̀ требуетъ гораздо болѣе конкретныхъ опредѣленій. На этой второй ступени у автора предполагается приложеніе категоріи отрицанія; но отрицаніе можетъ относиться ко всему на свѣтѣ; почему же берется именно

отношеніе мысли къ внѣшнему бытію? Мы даже недоумѣваемъ, что именно тутъ отрицается: не реальность, ибо она полагается сущею; слѣдовательно, мысль, которая признается не-сущею. Но почему же мысль, положивши сущее, какъ чисто себѣ тожественное, одинаково приложимое ко всему, вдругъ начинаетъ сама себя отрицать и считать сущимъ именно то, что находится внѣ ея? Если она можетъ что-нибудь положить сущимъ, то именно себя: «я думаю, слѣдовательно я есмь». Если можно что-нибудь отрицать съ этой точки зрѣнія, то развѣ только внѣшнюю реальность; но и на это требуются какія-нибудь основанія. Наконецъ, самое противоположеніе мысли реальному бытію есть вовсе не чистое отрицаніе, а положеніе двухъ разныхъ, слѣдовательно ограниченныхъ сущихъ; между тѣмъ понятіе объ ограниченіи стоитъ у автора на третьемъ мѣстѣ, уже послѣ противоположенія мысли и реальнаго бытія. Однимъ словомъ, при такомъ краткомъ очеркѣ трудно уяснить себѣ мысль автора. Поэтому мы и не станемъ слѣдовать за дальнѣйшимъ развитіемъ отдѣльныхъ категорій, а перейдемъ къ общему результату.

Онъ состоитъ въ томъ, что метафизика, представляющая развитіе чисто логическихъ опредѣленій, «необходима, какъ сама чистая мысль; въ то же время въ своей сферѣ она вполнѣ достовѣрна, предполагая лишь самое общее условіе мышленія вообще». Это условіе состоитъ «въ предположеніи конкретнаго *сущаго*, къ которому существенно относится всякая мысль» (стр. 262). Но по этому самому она имѣетъ *гипотетическій* характеръ, точно такъ же впрочемъ, какъ и математика. Всякая отвлеченная мысль, по мнѣнію автора, условна, ибо она заключаетъ въ себѣ *предположеніе* сущаго, къ которому она относится (стр. 261).

Замѣтимъ, что здѣсь слова *гипотетическій* и *условный* принимаются не въ томъ смыслѣ, какой придаютъ имъ обыкновенно. Когда говорятъ, что математика есть условное мышленіе, то это означаетъ, что она вовсе не

утверждаетъ дѣйствительнаго существованія вещей, къ которымъ могутъ прилагаться ея опредѣленія, а утверждаетъ только, что *если* вещи существуютъ, то онѣ должны подчиняться ея опредѣленіямъ. Это значитъ, что математическія теоремы истинны независимо отъ существованія вещей. Авторъ же говоритъ, наоборотъ, что и математика, и метафизика въ томъ только случаѣ истинны, если существуютъ вещи, къ которымъ онѣ прилагаются. Первое положеніе совершенно вѣрно. Оно утверждаетъ независимость логическихъ законовъ отъ какихъ бы то ни было внѣшнихъ данныхъ. Когда я говорю, что двѣ величины, равныя третьей, равны между собой, мнѣ рѣшительно нѣтъ дѣла, существуютъ ли въ реальномъ мірѣ какія-нибудь величины и какія именно: я утверждаю необходимое отношеніе логическихъ опредѣленій, которое, какъ чистое выраженіе необходимости, или того, что не можетъ быть иначе, прилагается ко всякимъ возможнымъ величинамъ. Поэтому положеніе, что двѣ величины, равныя третьей, равны между собою, будетъ имѣть одинаковое приложеніе на землѣ и на Сиріусѣ, въ отношеніи къ реальнымъ и къ мыслимымъ величинамъ. Точно такъ же, когда я утверждаю, что чистое бытіе равно небытію, что ограниченное бытіе, то-есть бытіе съ отрицаніемъ, указываетъ на другое, что въ границѣ оба опредѣленія отрицаются и совпадаютъ, что по этому самому между ними полагается необходимая связь, я не имѣю нужды предполагать нѣчто внѣ меня сущее: достаточно существованія самой мысли; она заключаетъ въ себѣ всѣ категоріи, которыхъ связь есть собственный ея законъ. Но нося въ себѣ этотъ законъ, она можетъ правильно или неправильно прилагать его къ явленіямъ. Правильное приложеніе даетъ достовѣрное знаніе; изъ неправильнаго рождаются ложныя понятія о вещахъ.

Вслѣдствіе этой возможности приложенія къ реальному бытію можно назвать категоріи «способами пониманія явленій», однако, не въ томъ смыслѣ, въ какомъ принимаетъ это опредѣленіе авторъ, который видитъ въ этомъ

доказательство, что категоріи *предполагаютъ* явленія, а въ томъ, что для пониманія явленій нужно *подвести* ихъ подъ категоріи, какъ математика подводитъ данныя опыта подъ математическія формулы. Мы имѣемъ здѣсь два способа познанія, которые путемъ взаимной провѣрки даютъ намъ достовѣрное знаніе, насколько оно доступно человѣку. Опытное знаніе, основанное на свидѣтельствѣ внѣшнихъ и внутреннихъ чувствъ, даетъ намъ разнообразіе явленій; умозрительное знаніе, заключающее въ себѣ математику и метафизику, даетъ намъ общія формы, которыя указываютъ намъ на связь явленій. Приложеніемъ ихъ къ разнообразію явленій послѣднія слагаются въ цѣльную и связную систему, которая и есть наука.

Все это, кажется, весьма просто и ясно; но авторъ становится на совершенно иную точку зрѣнія. По его теоріи, чувственное или являющееся сущее *предполагаетъ* категоріи, то-есть мыслимое сущее; мыслимое же сущее въ свою очередь, *предполагаетъ* какое-то третье сущее, котораго «ни чувство, ни мысль сами по себѣ дать не могутъ» (стр. 262). Правда, такъ какъ оно предполагается мыслью, то это—*мыслимое* сущее (подчеркнуто самимъ авторомъ); но все-таки мысль его намъ не даетъ: для постиженія его нуженъ еще третій путь познанія—*вѣра*.

Такой выводъ повергаетъ насъ въ полное недоумѣніе: что это за третье сущее? откуда оно вдругъ явилось? и зачѣмъ нужно? Если авторъ хотѣлъ этимъ сказать, что реальное бытіе вещей есть нѣчто отличное отъ нашего субъективнаго чувства, а равно и отъ субъективной мысли, то это—совершенно очевидная истина, въ которой никто не сомнѣвается. И для чувствъ, и для мысли реальное бытіе есть *объектъ* познанія; и именно потому, что и чувства и мысль указываютъ на этотъ объектъ и даютъ намъ возможность его изслѣдовать, они составляютъ источники познанія. Никакого третьяго источника тутъ не требуется. Собственная предшествующая аргументація автора вовсе не вела насъ къ такому

заключенію. Метафизика, по его признанію, содержитъ въ себѣ совершенно достовѣрное знаніе, «предполагая лишь самое общее условіе мышленія вообще» (стр. 264), то-есть надобно, чтобы существовало что-нибудь, къ чему категоріи могли бы прилагаться. Такое сущее дается намъ уже самымъ существованіемъ мысли; категоріи суть ея собственныя опредѣленія, а потому вполнѣ къ ней прилагаются. Если по неизвѣстной намъ причинѣ, требуется и нѣчто сущее внѣ мысли, то оно дается намъ внѣшними чувствами: они раскрываютъ намъ конкретное чувственное и индивидуальное бытіе, которое чисто логическимъ началомъ не покрывается. Зачѣмъ же нужно еще что-то третье? и въ особенности зачѣмъ нуженъ третій способъ познанія?

Авторъ увѣряетъ, что внѣшнія чувства не раскрываютъ намъ реальнаго бытія, ибо чувственныя формы не существуютъ сами по себѣ, помимо нашего воспріятія: это— не болѣе, какъ психическіе факты, не имѣющіе реальнаго существованія (стр. 426). Относительно красокъ и звуковъ это вѣрно: то, что мнѣ представляется краскою, въ дѣйствительности есть колебаніе эѳира; то, что мнѣ представляется звукомъ, есть колебаніе воздуха. Но если форма воспріятія субъективна, то все же этому соотвѣтствуетъ нѣчто реальное. Относительно же того, что̀ въ точномъ смыслѣ называется формой, а равно и относительно массы, субъективное ощущеніе вполнѣ соотвѣтствуетъ дѣйствительности. Билліардный шаръ, который я вижу, есть дѣйствительно шаръ; иначе онъ не катался бы свободно по билліарду. Сопротивляющаяся масса, которую я осязаю, есть дѣйствительно сопротивляющаяся масса, а не только субъективное мое ощущеніе. Наши внѣшнія чувства потому именно суть *внѣшнія*, что они даютъ намъ ощущеніе того, что̀ находится *внѣ* насъ. И это непремѣнно должно быть такъ, ибо въ границѣ, какъ замѣчено выше, совпадаютъ оба ограничивающія другъ друга опредѣленія или вещи. Если эта граница ощущается, то въ ней ощущается и *другое*. Поэтому мы ви-

димъ, слышимъ, осязаемъ предметы, какъ *внѣ* насъ сущіе. Для этого не нужно никакой особенной *вѣры*; нужно только свидѣтельство нашихъ чувствъ, одинаково присущее человѣку и животнымъ и служащее имъ руководящимъ началомъ въ ихъ дѣятельности. Животныя, такъ же какъ и человѣкъ, видятъ пищу внѣ себя, бросаются на нее и съѣдаютъ, чѣмъ самымъ доказывается, что внѣшнія чувства представляютъ намъ не только психическія ощущенія, но нѣчто совершенно реальное.

Однако это свидѣтельство внѣшнихъ чувствъ можетъ быть и обманчиво. Оно можетъ показать намъ призракъ вмѣсто предмета. Я вижу себя въ зеркалѣ и мнѣ кажется что это—другой человѣкъ, между тѣмъ какъ это—отраженіе моего собственнаго облика. Но и противъ этого есть средства, именно *провѣрка* другими чувствами. Мы стараемся уловить призракъ рукою и видимъ, что это совсѣмъ не то, что мы ожидали. То же самое дѣлаютъ и животныя: собака, которая видитъ въ зеркалѣ свой образъ, подходитъ къ нему, обнюхиваетъ, посмотритъ, нѣтъ ли чего сзади и убѣждается, что никакой другой собаки тутъ нѣтъ. Но человѣкъ на этомъ не останавливается: онъ изслѣдуетъ причины и законы явленій. Обманчивое свидѣтельство внѣшнихъ чувствъ замѣняется у него *знаніемъ*. Видя свой образъ въ зеркалѣ, онъ *знаетъ*, что это не болѣе, какъ отраженіе, и знаетъ, по какимъ законамъ оно происходитъ. Для этого опять не требуется никакой вѣры, а нужно только руководимое разумомъ опытное изслѣдованіе вещей, которое раскрываетъ ихъ намъ не такъ, какъ онѣ кажутся, а такъ, какъ онѣ существуютъ на самомъ дѣлѣ. Вѣра въ обычномъ и совершенно точномъ значеніи слова, есть «вещей обличеніе невидимыхъ». Называть вѣрою свидѣтельство внѣшнихъ чувствъ относительно вещей видимыхъ значитъ смѣшивать совершенно разнородныя понятія, что̀ можетъ вести лишь къ полной туманности выводовъ. Въ этомъ смѣшеніи повиненъ былъ уже Якоби, и авторъ въ этомъ случаѣ только повторяетъ мысль германскаго философа; но за-

чѣмъ нужно было воскрешать давно опровергнутую теорію, которая имѣла смыслъ въ свое время, какъ стремленіе выйти изъ господствующаго скептицизма, но которая нынѣ потеряла всякое значеніе?

Такъ же, какъ свидѣтельство внѣшнихъ чувствъ, авторъ хочетъ основать на вѣрѣ и внутреннее самосознаніе мыслящаго субъекта. Онъ утверждаетъ, что мыслью дается *я* только, какъ объектъ, то-есть, какъ представленіе или понятіе; *я*, какъ реально существующій субъектъ, раскрывается намъ непосредственнымъ актомъ вѣры. Но если эти два опредѣленія даются намъ двумя разными путями познанія, то какъ я могу положить ихъ тожество, и притомъ не въ силу какого-либо изслѣдованія или умозаключенія, а какъ очевидную истину: «я есмь я?» Съ тѣмъ вмѣстѣ полагается и реальное бытіе этого *я*. «Я думаю, слѣдовательно я есмь», такъ же самоочевидно какъ „я есмь я». Существо разума состоитъ именно въ томъ, что онъ мыслитъ не только другое, но и себя. Полагая себя, какъ источникъ мышленія, онъ полагаетъ себя, какъ субъектъ, или *я*; а такъ какъ мышленіе реально, то и субъектъ реаленъ. Никакой тутъ особенной вѣры не требуется; опредѣленіе дается самымъ существованіемъ сознающаго себя разума. Это не мѣшаетъ, однако тому, что сознающій себя разумъ можетъ поставить себѣ вопросъ: не есть ли это иллюзія?—такъ же, какъ онъ ставитъ себѣ этотъ вопросъ относительно внѣшняго міра. И точно есть мыслители, которые, послѣдовательно проводя начала чистаго эмпиризма, утверждаютъ, что въ дѣйствительности существуетъ только рядъ состояній, которыя и суть объекты мысли; лежащій же въ основѣ этихъ состояній субъектъ есть не болѣе, какъ логическое опредѣленіе, которымъ мы связываемъ эти состоянія. Но поставивъ этотъ вопросъ, мысль сама его должна разрѣшить. Если сомнѣніе имѣетъ основаніе, то съ тѣмъ вмѣстѣ исчезаетъ и самая непосредственная вѣра въ существованіе субъекта; если же сомнѣніе будетъ опровергнуто, то признаніе субъекта существующимъ будетъ уже не указа-

ніемъ вѣры, а результатомъ мысли, изслѣдующей объектъ и не предполагающей, а доказывающей его существованіе. Здѣсь какъ начало, такъ и конецъ полагаются мыслью, первое непосредственно, второй, какъ результатъ изслѣдованія.

Та же аргументація прилагается и къ тѣмъ логическимъ опредѣленіямъ, посредствомъ которыхъ мысль связываетъ внѣшнія явленія. Авторъ утверждаетъ, что только посредствомъ вѣры «я понимаю эту связь, какъ существенную, реальную, независимую отъ моего сознанія. Мои воспріятія, сужденія, убѣжденія могутъ обманывать меня эмпирически, то-есть въ отдѣльныхъ случаяхъ; но я вѣрю въ ихъ непреложную истинность, поскольку они свидѣтельствуютъ о реальномъ мірѣ дѣйствующихъ силъ и существъ, являющихся въ пространствѣ и времени» (стр. 411). Въ дѣйствительности я вѣрю въ непреложную истинность лишь того, что я *знаю*. Я считаю астрономическіе законы совершенно достовѣрными, потому что они оправдываются всѣми явленіями: на основаніи ихъ я могу предсказывать затменія, вычислять пути кометъ, находить планеты, никому неизвѣстныя. Точно такъ же мы *знаемъ* реальное существованіе вещества, которое вопреки мнѣнію автора не есть *явленіе*, а логическое опредѣленіе, которымъ мы связываемъ явленія. Не вѣра, а мысль утверждаетъ существованіе пребывающей основы измѣняющихся явленій. Когда я вижу, что вода превращается въ ледъ или паръ, а ледъ и паръ опять превращаются въ воду, я убѣжденъ, что тутъ есть единая субстанція, принимающая различныя формы, и когда, взвѣшивая ихъ, я вижу, что количественное опредѣленіе во всѣхъ видахъ одно и то же, то мое убѣжденіе становится для меня непреложною истиной. На изслѣдованіи вещества во всѣхъ его видахъ основана вся химія, которая есть предметъ знанія, а не вѣры. Таково же значеніе всѣхъ естественныхъ наукъ. Въ нихъ нѣтъ ни единаго атома вѣры, а есть лишь то, что можетъ быть добыто опытомъ, руководимымъ мыслью. Отсюда ихъ достовѣрность.

Совершенно иное мы находимъ въ области религіи. Здѣсь дѣйствительно есть нѣчто иное, нежели свидѣтельство внѣшнихъ чувствъ или указанія разума. Религія есть фактъ человѣческаго сознанія и притомъ фактъ міровой; онъ является съ самаго перваго пробужденія сознанія, въ самыхъ грубыхъ формахъ, и сопровождаетъ его до высшихъ ступеней развитія разума. Человѣческой душѣ присуще стремленіе къ живому общенію съ Высшимъ Существомъ, владычествующимъ въ мірѣ. Онъ *вѣритъ* въ его существованіе, даже когда его разумъ настолько не развитъ, что не даетъ ему подходящихъ къ этому стремленію понятій. Эта вѣра коренится во всемъ его существѣ: она связана со всѣми его нравственными требованіями, со всѣми его человѣческими отношеніями. Она является въ видѣ религіознаго чувства, которое побуждаетъ его возносить къ Богу свои молитвы, приносить ему жертвы. На первыхъ ступеняхъ, пока разумъ его неспособенъ еще отвлекаться отъ внѣшнихъ явленій, человѣкъ ищетъ этого Бога въ поражающихъ его явленіяхъ природы: въ камняхъ, въ деревьяхъ, въ горахъ, въ небесныхъ свѣтилахъ. Конечно, внѣшнія чувства не даютъ ему ни малѣйшаго понятія о томъ, что въ неподвижномъ камнѣ присутствуетъ Божество. Столь же мало можно къ этому придти логическимъ путемъ. Если это плодъ воображенія, то нужна причина, почему человѣкъ можетъ вѣрить въ созданія своего воображенія. Очевидно, тутъ есть нѣчто иное, что не покрывается ни свидѣтельствомъ чувствъ, ни логикой, ни воображеніемъ. Съ развитіемъ разума эта вѣра очищается отъ неподходящихъ къ ней формъ. Отъ поклоненія камню человѣкъ возвышается къ Абсолютному началу вселенной, которое становится предметомъ его почитанія. Разумъ старается съ бо́льшимъ или меньшимъ успѣхомъ опредѣлить это начало; но вѣра не покрывается этими опредѣленіями. Она попрежнему охватываетъ все существо человѣка, возбуждаетъ его чувства и направляетъ его волю; она составляетъ непоколебимое убѣжденіе массъ, которымъ

логическое развитіе мысли совершенно недоступно; она тѣмъ неотразимѣе дѣйствуетъ даже на вполнѣ просвѣщеннаго человѣка, чѣмъ болѣе его разумъ чувствуетъ себя безсильнымъ постигнуть верховныя начала бытія. Человѣку присуще стремленіе привести къ гармоническому единству всѣ явленія и области своего духовнаго естества, согласить разумъ и вѣру; но это стремленіе въ значительномъ большинствѣ случаевъ остается неудовлетвореннымъ. Это—цѣль, къ которой онъ стремится, но достиженіе которой представляется лишь идеаломъ. Знаніе и вѣра образуютъ двѣ разныя области, которыя часто приходятъ въ столкновеніе другъ съ другомъ.

Все это автору весьма хорошо извѣстно и, казалось бы, должно привести его къ убѣжденію, что нельзя смѣшивать вѣру въ невидимаго Духа, владычествующаго въ мірѣ, съ свидѣтельствомъ внѣшнихъ чувствъ и съ тѣмъ, что намъ дается внутреннимъ самосознаніемъ. Однако, по примѣру Якоби онъ пытается всѣ эти разнородныя начала свести къ одному. При этомъ онъ опирается на теорію, которая была еще неизвѣстна германскому философу. Якоби восполняется Шопенгауэромъ. Подобно послѣднему, авторъ утверждаетъ, что первое, что̀ мы въ себѣ сознаемъ, единственное, что̀ дается намъ непосредственно, это — воля, и что по аналогіи съ волей мы должны судить обо всемъ остальномъ мірѣ. Согласно съ этимъ, хотя всѣ чувственныя формы объявляются лишь психологическими фактами, хотя вѣра въ явленія признается ошибочною, мы все-таки неизвѣстно на какомъ основаніи должны считать безусловною истиной существованіе реальныхъ живыхъ существъ внѣ насъ (стр. 423). Если, напримѣръ, мнѣ представляется камень, столъ, подушка, или что-либо подобное, я, по аналогіи съ собственнымъ существомъ, долженъ признать въ нихъ субъектъ (стр. 424—5). Авторъ ссылается при этомъ на стремленіе дикихъ народовъ олицетворять всѣ предметы, утверждая, что и развитой человѣкъ никогда не можетъ обойтись безъ олицетворенія, все равно фиктивнаго или

безсознательнаго. «Какъ дикарь и ребенокъ принимаютъ вещь за существо, такъ и мы обыкновенно придаемъ вещамъ какъ бы призрачную индивидуальность въ нашемъ воображеніи... И даже тамъ, гдѣ мы силимся возможно яснѣе провести границу между существомъ и вещью, мы совершенно не въ силахъ обойтись безъ индивидуализаціи, олицетворенія, какъ только мы признаемъ данную вещь реальною. Все то, что не есть простой объектъ, который существуетъ только для какого-нибудь субъекта,—поясняетъ авторъ,—или ни для кого не существуетъ, или, существуя для другихъ, существуетъ и *для себя*, то-есть, будучи объектомъ, есть въ то же время *субъектъ*» (стр. 426). Изъ этого авторъ выводитъ, что основной фактъ вѣры, единственное несомнѣнное ея содержаніе, есть «сознаніе существа, какъ дѣйствующаго субъекта, понимаемаго и чувствуемаго въ его явленіи» (стр. 427).

Вся эта аргументація остается для насъ совершенно непонятною. Ссылка на то, что первобытные люди склонны къ олицетвореніямъ, ровно ничего не доказываетъ. Если древніе воображали себѣ солнце въ видѣ божества, разъѣзжающаго по небу на колесницѣ, то это не мѣшаетъ намъ знать самымъ достовѣрнымъ образомъ, что солнце есть находящійся въ расплавленномъ состояніи шаръ, занимающій центральное мѣсто въ солнечной системѣ. Дѣтскія фантазіи народовъ никакъ не могутъ служить основаніемъ для нашихъ понятій о вещахъ. Наука не прибѣгаетъ ни къ какимъ олицетвореніямъ, и когда авторъ утверждаетъ, что мы безъ нихъ обойтись не можемъ, то подобное утвержденіе поражаетъ своею странностью. Передо мною столъ или кусокъ жаренаго мяса; ни я, ни кто-либо другой никогда не замѣчалъ въ нихъ ни малѣйшаго признака сознанія или внутренняго стремленія къ чему-нибудь; почему же я долженъ принимать ихъ за субъекты? Тѣ дѣйствительные субъекты, которыхъ я встрѣчаю во внѣшнемъ мірѣ, я весьма хорошо умѣю отличать отъ камня и отъ стола. Субъекту подо-

баетъ уваженіе, и я оказываю ему уваженіе; а кусокъ мяса я просто съѣдаю, чѣмъ самымъ доказываю, что я вовсе не считаю его за субъекта. Если же философъ скажетъ мнѣ, что физически столъ есть столъ, который дѣйствуетъ на мои внѣшнія чувства, а метафизически это — субъектъ, который метафизически обосновываетъ мою вѣру въ его реальное существованіе, то не буду ли я имѣть сильнѣйшее побужденіе присоединиться къ тѣмъ, которые видятъ въ метафизикѣ чистый бредъ воображенія? Всего менѣе понятно, почему, если предметъ не есть простой объектъ, то-есть, представленіе субъекта, то онъ или вовсе не существуетъ, или, существуя для другихъ, существуетъ и для себя? Существовать *для себя*, въ томъ смыслѣ, въ какомъ, повидимому, принимаетъ этотъ терминъ авторъ, значитъ обладать самосознаніемъ; почему же всѣ вещи, которыя не суть простыя представленія, должны непремѣнно обладать самосознаніемъ? Мы совершенно теряемся въ догадкахъ. Авторъ, къ сожалѣнію, увлекся фантастическою логикой Шопенгауэра, которая попутала его, вопреки очевидности, видѣть субъекты въ столахъ и подушкахъ. Такія понятія, конечно, выходятъ изъ предѣловъ какъ опыта, такъ и логики; они могутъ быть только результатомъ слѣпой вѣры, но не такой, которая даетъ намъ истинное познаніе вещей, а такой, которая представляетъ ихъ въ совершенно превратномъ видѣ.

Этимъ путемъ можно уйти далеко. Такъ какъ всѣ различія уничтожаются и вездѣ представляется субъектъ, не какъ мыслящій, а какъ хотящій, то-есть повинующійся темному влеченію, то въ концѣ-концовъ все сливается въ единый субъектъ, который въ сущности не есть субъектъ, а лежащая въ основаніи его слѣпая сила. Вслѣдствіе присущаго ей безотчетнаго хотѣнія она выходитъ изъ своего безразличія и приходитъ къ самосознанію, которое, однако, нужно ей лишь затѣмъ, чтобы показать ей всю тщету ея стремленій и все зло, изъ нихъ проистекающее. Поэтому конечная высшая ея цѣль

состоитъ въ томъ, чтобы снова возвратиться въ свое первобытное безразличное состояніе. Въ этомъ состоитъ и высшая цѣль человѣка. Онъ долженъ отрѣшиться отъ всякихъ личныхъ стремленій и прежде всего отъ мысли, представляющей ему миражъ разнообразнаго и измѣнчиваго бытія. Только погрузившись всѣмъ своимъ духовнымъ существомъ въ единое безразличное бытіе, онъ можетъ обрѣсти то внутреннее спокойствіе, которое равносильно самоуничтоженію. Не даромъ Шопенгауэръ увлекался буддизмомъ.

Авторъ не считаетъ, однако, возможнымъ слѣдовать за нимъ въ этихъ выводахъ. Взявши у него то, что̀ не логично, онъ откидываетъ то, что послѣдовательно, и въ этомъ онъ правъ, ибо такой результатъ не выдерживаетъ критики и самъ себя обличаетъ. Авторъ весьма хорошо показываетъ, что, мистически погружаясь въ ёдиное бытіе, въ которомъ исчезаютъ всякія различія, мы обрѣтаемъ только совершенную пустоту, представляющую обширное поле для всякихъ фантазій. Вѣра, составлявшая первоначальное и необходимое предложеніе всякой мысли, въ свою очередь оказывается несостоятельною: вмѣсто реальнаго бытія она даетъ только ничтожество. Объ этомъ можно было догадаться съ самаго начала. Въ результатѣ выходитъ, что не вѣра служитъ основаніемъ мысли, а мысль, какъ признаетъ и самъ авторъ, служитъ мѣриломъ вѣры. Только мысль можетъ испытать, что въ вѣрѣ есть истиннаго и что ложнаго. Но если такъ, то мысль должна имѣть свое самостоятельное начало. Мѣриломъ можетъ быть только нѣчто независимое отъ измѣряемаго. Мѣриломъ истины и лжи служитъ то основаніе, на которомъ покоится мысль. Въ предшествующей критикѣ выводилось, что вѣра служитъ основаніемъ мысли: теперь же выходитъ, что мысль служитъ мѣриломъ вѣры. Мы, повидимому, находимся въ безвыходномъ лабиринтѣ противорѣчій.

Но именно къ этому и стремится авторъ. Онъ хочетъ доказать, что каждый отдѣльный факторъ, односторонне

взятый, самъ себѣ протоворѣчитъ, и только совокупность ихъ даетъ знанію настоящія основанія и полноту. Пріемъ, какъ видно, чисто гегельянскій. Но пріемы, приложимые къ отвлеченнымъ категоріямъ, какъ бытіе и небытіе, единое и многое, которыхъ вся сила заключается въ ихъ взаимной связи, получаютъ совершенно иной характеръ, когда они примѣняются къ конкретнымъ явленіямъ, каковы методы познанія. Тутъ отношенія совсѣмъ другого рода. Односторонняя метода можетъ требовать восполненія другими, но если она не имѣетъ самостоятельнаго значенія и твердыхъ точекъ опоры въ себѣ самой, то она не можетъ служить основаніемъ знанія. Такое именно значеніе имѣютъ двѣ противоположныя методы, на которыхъ покоится всякое знаніе: индукція и дедукція. На первой зиждется опытъ, на второй—умозрѣніе. Безъ сомнѣнія, опытъ не можетъ обойтись безъ приложенія логическихъ категорій, слѣдовательно безъ умозрѣнія. Но онъ имѣетъ содержаніе, независимое отъ логическихъ категорій, и именно это дѣлаетъ его самостоятельнымъ источникомъ знанія. Тѣ чувственныя явленія, которыя становятся объектами знанія, совершенно не зависятъ отъ нашихъ понятій и представленій. Мы связываемъ ихъ, подводя ихъ подъ логическія категоріи или подъ математическія формулы и законы, но это подведеніе тогда только правильно, когда оно представляетъ вещи такъ, какъ онѣ суть на самомъ дѣлѣ, а не такъ, какъ мы ихъ себѣ воображаемъ. Наблюдая, напримѣръ, планеты въ тѣхъ положеніяхъ, какъ онѣ намъ представляются на небѣ, мы заключаемъ, что ихъ орбиты вокругъ солнца образуютъ эллипсы. При менѣе точномъ наблюденіи мы полагаемъ, что это—круги. Исправленіе ошибки не есть дѣло логики, а результатъ наблюденія, то-есть чувственнаго воспріятія, независимаго отъ нашихъ субъективныхъ представленій. Поэтому опытъ можетъ служить провѣркою всякой дедукціи. Если я, исходя отъ опытныхъ же данныхъ, дѣлаю математическое вычисленіе и на этомъ основаніи предсказываю, напри-

мѣръ, солнечное затменіе, то дѣйствительное наступленіе этого событія въ назначенный день и часъ покажетъ, правильно-ли я сдѣлалъ вычисленіе, или нѣтъ. Если въ него вкралась ошибка, дѣйствительное явленіе ее обнаружитъ. Поэтому самъ авторъ, критикуя чисто логическое развитіе мысли, совершенно вѣрно указываетъ на то, что имъ не покрывается индивидуальное, чувственное бытіе. Именно это бытіе дается намъ опытомъ, который вслѣдствіе того долженъ быть признанъ самостоятельнымъ источникомъ знанія, имѣющимъ свои независимые отъ логики элементы. А съ тѣмъ вмѣстѣ должно быть признано независимое существованіе чувственнаго, то-есть, матеріальнаго міра.

Съ своей стороны логика, если она должна служить руководящимъ началомъ опыта, должна имѣть основаніе въ самой себѣ. Она представляетъ законы разума, какъ дѣятельнаго начала, въ ихъ чистотѣ. Въ выясненіи этихъ законовъ состоитъ задача логической науки, которая получаетъ значеніе и названіе матафизики черезъ то, что она представляетъ самую необходимую связь вещей, подъ которую подводятся наблюдаемыя нами явленія. Но подведеніе явленій подъ умозрительные законы не значитъ, что эти законы имѣютъ основаніе въ явленіяхъ. Основаніе въ явленіяхъ имѣютъ не логическія опредѣленія, которыя опытомъ не даются, но сами служатъ ему руководящими началами и идутъ за предѣлы всякаго опыта, а лишь способы приложенія этихъ началъ къ явленіямъ. Вѣрно ли мы ихъ прилагаемъ или нѣтъ, это обнаруживается изслѣдованіемъ самихъ явленій, какъ самостоятельнаго источника знанія. Но приложеніе умозрительныхъ категорій не ограничивается чувственными явленіями. Именно ихъ сверхчувственное происхожденіе и существо дѣлаютъ то, что, какъ общіе законы бытія, они приложимы къ тому, что не дается никакимъ опытомъ. Послѣдній раскрываетъ намъ только частное, ограниченное, относительное; между тѣмъ, по законамъ логики, все относительное имѣетъ основаніе въ абсолют-

номъ: то, что зависитъ отъ другого, предполагаетъ бытіе, которое зависитъ только отъ себя. Существованіе абсолютнаго есть, слѣдовательно, требованіе разума; а такъ какъ законы разума приложимы ко всякому бытію, то они приложимы и къ абсолютному. На этомъ основаніи философія пытается опредѣлить абсолютное, на сколько оно доступно человѣческому пониманію. Но, разумѣется, фактической провѣрки тутъ нѣтъ, а потому всѣ эти опредѣленія подвергаются безконечнымъ спорамъ.

Скажемъ ли мы, что тутъ вѣра должна придти на помощь человѣческому разуму? Это можно было бы признать, если бы вѣра была такою неоспоримою истиной, которая одинаково принималась бы всѣми людьми, или если бы она могла быть провѣрена, какъ провѣряются данныя опыта. Но ни того, ни другого нѣтъ въ дѣйствительности, а потому, волею или неволею, мы должны признать разумъ мѣриломъ вѣры, а не наоборотъ, къ чему въ концѣ концовъ приходитъ и самъ авторъ. Если же въ области абсолютнаго вѣра не составляетъ самостоятельнаго источника знанія, то еще менѣе такое значеніе принадлежитъ ей въ области относительнаго. Тутъ она не прибавляетъ ровно ничего къ тому, что дается опытомъ и логикой. Вѣра составляетъ объектъ, а не источникъ знанія. Источникомъ же знанія остаются умозрѣніе и опытъ, одно идущее сверху, другое снизу, и такимъ образомъ восполняющіе другъ друга. Только ихъ сочетаніе можетъ приближать человѣкъ къ той полнотѣ знанія, которая доступна его разуму.

Изъ соотносительности источниковъ знанія авторъ выводитъ соотносительность всего сущаго. Если подъ этимъ разумѣть, что всякое ограниченное сущее, черезъ то самое, что оно имѣетъ границу, относится къ другому, и что безотносительнымъ можетъ быть только то, что заключаетъ въ себѣ всю полноту бытія, то это—очевидная истина. Но соотносительность можетъ быть разная: вещи могутъ относиться другъ къ другу или какъ независимыя субстанціи, находящіяся во взаимодѣйствіи, или какъ

части единой системы, связанныя общимъ закономъ, или какъ члены одного тѣла, которые не могутъ быть отъ него оторваны, не потерявъ своего существеннаго назначенія, или какъ произведенія совокупнаго процесса, въ которомъ общая сущность постепенно излагаетъ свои опредѣленія. Какого же рода соотносительность связываетъ все сущее? При безконечномъ разнообразіи бытія, надобно думать, что въ немъ должны встрѣтиться всѣ возможныя формы отношеній. Только изслѣдованіе каждаго разряда явленій можетъ показать, въ какомъ отношеніи они находятся къ другимъ. Въ краткомъ философскомъ очеркѣ авторъ, конечно, не могъ исполнить этой задачи. Къ сожалѣнію, то немногое, что онъ намъ даетъ, остается весьма неяснымъ.

Первое соотношеніе, которое намъ представляется, это — взаимное отношеніе матеріальныхъ вещей между собою. Разлагая матерію на единичныя самостоятельныя субстанціи, мы приходимъ къ представленію атомовъ, движущихся въ пространствѣ и времени и вступающихъ въ разнообразныя отношенія другъ къ другу, подъ управленіемъ общихъ законовъ. Ссылаясь на свое предыдущее изслѣдованіе, авторъ увѣряетъ, что всѣ эти предположенія прямо ведутъ насъ къ идеализму. «Ибо,—говоритъ онъ,—если только мы признаемъ, что атомы существуютъ о себѣ и для себя и что для нихъ существуетъ нѣчто сущее внѣ ихъ и притомъ въ формахъ явленія—пространства и времени — мы превращаемъ атомы въ субъекты, въ монады, внутренно соотносящіяся другъ къ другу, при чемъ ихъ универсальное соотношеніе очевидно получаетъ идеальный характеръ, подчиняясь общимъ логическимъ законамъ. Короче, мы приходимъ къ теоріи *метафизическаго соціализма*, если не хотимъ отказаться отъ реалистической гипотезы и отрицать реальную основу явленій. Физическое взаимодѣйствіе вещей, если только мы видимъ въ нихъ нѣчто большее, чѣмъ чисто субъективное явленіе или представленіе, необходимо предполагаетъ метафизическое соотношеніе между ними» (стр. 744).

Мы видѣли, что не только нѣтъ ни малѣйшаго повода признавать атомы субъектами, но что подобное предположеніе представляетъ только чистый плодъ фантазіи. Физическое ихъ взаимодѣйствіе не предполагаетъ ничего, кромѣ существованія однородныхъ единичныхъ субстанцій, способныхъ воспринимать и сообщать движеніе, и находящихся въ общей средѣ. Дальнѣйшій вопросъ состоитъ въ томъ: почему и какъ изъ общей разсѣянной матеріи образовались единичныя субстанціи и какого рода среда, ихъ въ себѣ заключающая?—Это вопросъ аналогическій съ тѣмъ, какъ изъ туманной массы образовались солнце и планеты, и почему онѣ, образуя общую систему, сохраняютъ свою индивидуальность? Но подобные вопросы не рѣшаются простою ссылкою на то, что отношенія матеріальныхъ единицъ подчиняются общимъ логическимъ законамъ. Надобно показать, въ силу какихъ механическихъ законовъ могутъ образоваться единичныя системы равновѣсія, сохраняющіяся неразрушимыми даже при столкновеніяхъ съ другими подобными системами. До рѣшенія подобныхъ вопросовъ современной наукѣ еще далеко. Когда отвлеченная философія пытается ихъ разрѣшить чисто умозрительными соображеніями, безъ всякаго вниманія къ достовѣрно извѣстнымъ законамъ матеріальнаго міра, то она показываетъ лишь весьма поверхностное отношеніе къ предмету изученія. Во всякомъ случаѣ непонятно, почему предполагаемое взаимодѣйствіе атомовъ непремѣнно должно привести насъ къ теоріи какого-то метафизическаго соціализма. Неясно даже, что̀ авторъ разумѣетъ подъ этимъ именемъ. Можетъ быть, это—просто опечатка.

Совершенно иначе ставится вопросъ объ отношеніи «нематеріальнаго, чувствующаго субъекта къ его матеріальному объекту». Тутъ является уже взаимодѣйствіе двухъ разнородныхъ субстанцій, мыслящей и матеріальной. Авторъ справедливо замѣчаетъ, что такое взаимное отношеніе мыслимо только подъ условіемъ внутренняго соотвѣтствія объекта субъекту. Прежде всего, для того,

чтобы быть чувственно воспринятымъ нами, объектъ долженъ заключаться въ пространствѣ и времени; но какъ могутъ реальныя существа заключаться въ пространствѣ и времени, если пространство и время суть лишь субъективныя формы чувственности? «Пусть такая чувственность опредѣляется какъ универсальная, говоритъ авторъ; проблема еще не рѣшается, она только усложняется такимъ опредѣленіемъ, ибо требуется объяснить, какъ возможна такая чувственность, каково ея отношеніе къ индивидуальнымъ чувствующимъ субъектамъ и къ тѣмъ вещамъ, которыя въ ней воспринимаются». По увѣренію автора, «ученіе о внутренней соотносительности вещей даетъ намъ ключъ къ разрѣшенію этой проблемы. Бытіе вещей въ пространствѣ и времени возможно лишь подъ условіемъ внутренняго соотношенія вещей, ихъ идеальнаго единства въ ихъ реальномъ различіи. И это внутреннее единство вещей въ ихъ различіи обусловливаетъ собою самую организацію универсальной чувственности. Время и пространство суть чувственныя формы внутренней соотносительности вещей въ ихъ являющемся различіи. И такимъ образомъ внѣшнее отношеніе вещей и ихъ измѣненій во времени и пространствѣ обусловливаются ихъ внутреннею соотносительностью» (стр. 747).

Признаемся, мы не только не видимъ въ этомъ выводѣ рѣшенія поставленнаго вопроса, но мы даже не въ состояніи понять смыслъ этого рѣшенія. Мы продолжаемъ думать, что организація универсальной чувственности ничто иное, какъ созданіе воображенія, о которомъ нельзя имѣть ни представленія, ни понятія. Нѣтъ сомнѣнія, что взаимное отношеніе нематеріальнаго чувствующаго субъекта къ матеріальному объекту предполагаютъ нѣчто общее обоимъ, равно какъ и совокупную среду, ихъ заключающую. Но именно потому мы не можемъ считать пространство и время лишь субъективными формами чувственности, а должны признать за ними объективное бытіе. Мы должны признать и нѣчто посредствующее между отвлеченною мыслью и матеріальнымъ бытіемъ.

Этотъ посредствующій элементъ намъ извѣстенъ изъ опыта. Мы знаемъ мыслящій субъектъ только въ связи съ органическимъ, матеріальнымъ тѣломъ, чрезъ которое онъ воспринимаетъ впечатлѣнія матеріальнаго міра и, въ свою очередь, дѣйствуетъ на послѣдній. Это живое органическое начало не есть мыслящій субъектъ, но оно не есть и чистая матерія, а имѣетъ свойства обоихъ: съ субъектомъ у него обще то, что это—цѣлесообразно дѣйствующая сила, съ матеріей то, что послѣдняя есть самый матеріалъ, изъ котораго строится органическое тѣло. Послѣднее становится орудіемъ, посредствомъ котораго субъектъ вступаетъ въ сношенія съ матеріальнымъ міромъ,—съ одной стороны, воспринимая отъ него впечатлѣнія, съ другой стороны, воздѣйствуя на него и осуществляя въ немъ свои цѣли. Какимъ образомъ это совершается, какими законами управляются эти отношенія, это составляетъ задачу дальнѣйшихъ научныхъ изслѣдованій, которыя далеко еще не привели къ сколько-нибудь удовлетворительнымъ результатамъ. Во всякомъ случаѣ, взаимодѣйствіе субъекта съ матеріальнымъ міромъ посредствомъ органическаго тѣла есть фактъ, котораго нельзя устранить. Между тѣмъ, авторъ не обращаетъ ни малѣйшаго вниманія на это посредствующее звено. Въ своемъ рѣшеніи вопроса онъ ограничивается общими соображеніями о необходимости внутренняго соотношенія, когда же мы хотимъ узнать, какое это соотношеніе, то мы находимъ лишь фантастическія представленія объ организаціи какой-то универсальной чувственности и столь же фантастическія представленія о томъ, что подъ всякой матеріальною вещью скрывается субъектъ. Такое рѣшеніе, очевидно, не есть рѣшеніе.

Наконецъ, законъ соотносительности всѣхъ вещей прилагается и къ абсолютному. Тутъ авторъ, несмотря на свою полемику противъ нѣмецкаго идеализма, становится вполнѣ на точку зрѣнія Гегеля. Вмѣстѣ съ Гегелемъ онъ признаетъ, что «чистое, или безотносительное бытіе равняется небытію» (стр. 739). Такъ же, какъ Гегель, онъ доказываетъ, что отвлеченное абсолютное не есть истинно

абсолютное, ибо оно имѣетъ противоположное себѣ относительное, слѣдовательно представляетъ одностороннее опредѣленіе бытія; истинно же абсолютное есть то, которое въ себѣ самомъ заключаетъ начала относительнаго. Эти начала оно само противополагаетъ себѣ, какъ *другое* или *инобытіе*, которое оно затѣмъ само опять сводитъ къ себѣ, какъ абсолютному, чѣмъ самымъ полагается тожество и различіе обоихъ, въ отличіе отъ пантеизма, который оба опредѣленія сливаетъ воедино. Этимъ процессомъ достигается полнота бытія, или всеединство. Абсолютное становится истинно абсолютнымъ, ибо оно не имѣетъ ничего внѣ себя; относительное изъ него исходитъ, въ немъ пребываетъ и къ нему возвращается. То *конкретное* абсолютное, на которомъ стоитъ авторъ, есть именно то самое понятіе, которое развивали Шеллингъ и Гегель. Вмѣстѣ съ ними онъ признаетъ *имманентное* отношеніе мысли къ сущему (стр. 758).

Но именно тутъ обнаруживается недостаточность какъ исключительнаго идеализма вообще, такъ въ особенности того, къ которому окончательно приходитъ авторъ. Великая и неоспоримая заслуга идеализма состоитъ въ томъ, что онъ раскрылъ діалектическій законъ развитія мірового бытія, выдѣленіе противоположностей изъ первоначальнаго безразличнаго единства и затѣмъ сведеніе этихъ противоположностей къ новому, высшему единству. Но тутъ возникаетъ вопросъ: въ какомъ отношеніи состоятъ эти вышедшія изъ безразличія противоположности къ связывающему ихъ высшему единству?—Основныя реальныя противоположности суть, съ одной стороны, матеріальный міръ, представляющій область частныхъ и безсознательныхъ силъ, съ другой стороны—міръ мыслящихъ субъектовъ, связанныхъ верховнымъ разумомъ. Начало, связывающее эти два міра и представляющее, такимъ образомъ, сочетаніе противоположностей, есть *духъ*, который на низшей ступени является въ видѣ цѣлесообразно дѣйствующей органической силы, а на высшей ступени развивается какъ міръ связанныхъ съ органическою жизнью субъектовъ, которые, осуществляя идеальныя цѣли въ ма-

теріальномъ мірѣ, приводятъ противоположности къ высшему соглашенію. Конечная цѣль этого процесса лежитъ въ самой конечной причинѣ всего сущаго, въ абсолютномъ духѣ, который руководитъ всѣмъ этимъ поступательнымъ движеніемъ и окончательно приводитъ міровое бытіе къ идеальному совершенству. При такомъ опредѣленіи основныхъ началъ бытія возникаетъ поставленный выше вопросъ: въ какомъ отношеніи состоятъ противоположные міры, матеріальный и разумный, къ конечной причинѣ всего сущаго? Суть ли это только *моменты* развитія духа, или вѣчные *элементы* мірового бытія, надъ которыми область духа возвышается только какъ высшее, согласующее начало? Въ связи съ этимъ находится вопросъ о самостоятельномъ существованіи единичныхъ силъ, какъ матеріальныхъ, такъ и мыслящихъ: суть ли это только преходящія явленія міровой жизни и абсолютнаго духа, или же самостоятельные, пребывающіе центры мысли и силы, вступающіе въ общій процессъ, но сохраняющіе въ немъ свое самостоятельное значеніе. съ своими законами и требованіями? Исключительный идеализмъ какъ древняго, такъ и новаго міра стоитъ на первой точкѣ зрѣнія. Въ немъ идеальное, или конечное начало поглощаетъ собою все остальное. Самостоятельность противоположныхъ міровъ исчезаетъ. Но именно въ этомъ состоитъ его недостатокъ. Съ одной стороны, матеріальный міръ, съ его механическими законами, находитъ въ опытномъ знаніи непоколебимую опору своего самостоятельнаго значенія; съ другой стороны, человѣческая личность представляетъ свои нравственныя требованія и протестуетъ противъ своего поглощенія общимъ процессомъ. Отсюда паденіе идеалистической философіи, которая нѣкогда безгранично царствовала надъ умами. На ея развалинахъ выдвинулись опять противоположныя ученія, матеріалистическое и нравственное, которыя опираются каждое на одинъ изъ двухъ противоположныхъ элементовъ бытія. Однако, именно по своей односторонности, они еще менѣе, нежели исключительный идеализмъ, способны постигнуть совокупность міро-

выхъ явленій. Матеріализмъ, отрицая самостоятельное существованіе духовнаго міра, послѣдовательно приходитъ къ отрицанію всѣхъ нравственныхъ законовъ и требованій, къ отрицанію человѣческой свободы и, наконецъ, самой логики. Спиритуализмъ, съ своей стороны, не въ состояніи понять явленія матеріальнаго міра; за матеріальнымъ движеніемъ ему чудится фантастическій субъектъ. Волею или неволею приходится возвращаться къ отвергнутому идеализму, но уже не въ исключительной формѣ, а какъ къ высшему сочетанію противоположныхъ элементовъ, сохраняющихъ свою самостоятельность. Только этимъ путемъ возможно достиженіе всего разнообразія и всей полноты бытія.

Такая задача, требующая сочетанія умозрѣнія съ опытомъ, несравненно сложнѣе и труднѣе, нежели чисто умозрительное построеніе односторонних системъ. Нельзя поэтому упрекнуть автора разбираемаго сочиненія въ томъ, что онъ ея не исполнилъ. Въ краткомъ очеркѣ это всего менѣе было возможно. Но его нельзя не упрекнуть въ томъ, что онъ, повидимому, самъ для себя не достаточно ее выяснилъ. Онъ, очевидно, колеблется между различными точками зрѣнія. Критикуя Гегеля, онъ, какъ мы видѣли, въ концѣ концовъ самъ становится на точку зрѣнія чистаго гегелизма. Къ этому клонится и его полемика противъ самостоятельнаго существованія матеріальнаго міра, а равно и отрицаніе самостоятельнаго развитіи логической мысли, какъ односторонняго, а потому недостаточнаго начала. Въ этомъ его идеализмъ идетъ даже далѣе Гегеля. Но пока онъ стремится все возвести къ высшему идеалу, на немъ висятъ вериги реалистическаго міросозерцанія, и именно въ спиритуалистической его формѣ. И ему за матеріей мерещится субъектъ, но субъектъ лишенный самостоятельности. Изъ реалистическихъ философовъ на немъ болѣе всего отражаются слѣды Шопенгауэра и Гартмана, то-есть именно тѣхъ, которые погружаютъ субъектъ въ бездонную пучину безсознательнаго бытія. Однако и это безсознательное бытіе его не удовлетворяетъ. Онъ ищетъ исхода въ

вѣрѣ; но и вѣра, въ свою очередь, оказывается несостоятельной. Такимъ образомъ, мы видимъ постоянные переходы отъ одной точки зрѣнія къ другой, но не видимъ яснаго и цѣльнаго міросозерцанія, которое связывало бы воедино всѣ эти разобщенные элементы мысли. Объ этомъ свидѣтельствуетъ самое признаніе безотчетной вѣры, какъ источника знанія. Оно составляетъ обыкновенное прибѣжище людей, которымъ не удается справиться съ философскою задачей. Даже такіе великіе умы, какъ Паскаль, искали въ ней успокоенія отъ обуревавшаго ихъ скептицизма. Что мудренаго, если при нынѣшнемъ смутномъ состояніи философской мысли, при сложности и трудности поставляемыхъ наукою задачъ, приходится пользоваться этимъ убѣжищемъ. Къ сожалѣнію, если оно можетъ дать успокоеніе душѣ человѣческой, то оно не въ состояніи удовлетворить требованіямъ науки, которая прежде всего ищетъ ясности мысли и точности выводовъ.

Мы имѣемъ, однако, полное основаніе думать, что авторъ на этомъ не остановится. Его обширныя свѣдѣнія, его трудолюбіе, его живой и серьезный интересъ къ философскому мышленію, его способность не останавливаться на мелочныхъ изслѣдованіяхъ психологическихъ явленій, а ставить вопросы во всей ихъ широтѣ, ручаются намъ за то, что онъ сумѣетъ, если не разрѣшить задачу, что̀ не представляется даже возможнымъ для отдѣльнаго мыслителя, то по крайней мѣрѣ ближе подойти къ ея разрѣшенію и освѣтить тотъ путь, который къ нему ведетъ. Задача критики, съ своей стороны, стараться освѣтить вопросы съ разныхъ точекъ зрѣнія и указать на тѣ неясности и неточности, которыя составляютъ главный камень преткновенія философскаго мышленія. Это мы старались сдѣлать въ настоящей статьѣ, въ убѣжденіи, что только совокупною работой многихъ философская наука можетъ достигнуть твердыхъ основаній, въ которыхъ она такъ нуждается. Мы увѣрены, что авторъ за это на насъ не посѣтуетъ.

---

# Еще объ идеализмѣ.

Въ 37 книгѣ журнала *Вопросы философіи и психологіи*, въ которой напечатана моя критика статей князя С. Н. Трубецкого объ идеализмѣ, появился и его отвѣтъ. Авторъ говоритъ, что я приписываю ему многое, чего онъ не хотѣлъ сказать; ему кажется, что часто мои снаряды попадаютъ въ чужія укрѣпленія, которыхъ онъ нисколько не думалъ защищать. Могу только радоваться тому, что мы сходимся болѣе, нежели я предполагалъ; но долженъ протестовать противъ обвиненія, будто я приступилъ къ обсужденію его статей съ предвзятыми мыслями и не хотѣлъ понять того, что онъ говоритъ. Кажется, свое внимательное отношеніе къ его взглядамъ я доказалъ тѣмъ, что шагъ за шагомъ слѣдилъ за его изложеніемъ и представилъ, наконецъ, тѣ заключенія, которыя онъ самъ выводитъ. Не понимаю, какъ иначе можетъ поступить самый добросовѣстный критикъ и какъ его можно послѣ этого упрекать въ нежеланіи быть достаточно объективнымъ. Если я многое понялъ не такъ и приписалъ автору то, чего онъ не хотѣлъ сказать, то это могло происходить отъ недостаточной ясности изложенія, какъ признаетъ и самъ кн. Трубецкой. Конечно, и съ моей стороны могли быть промахи и ошибки; но, во всякомъ случаѣ тутъ не было недостатка въ доброй волѣ. Напротивъ, стоя на одной почвѣ съ кн. Трубецкимъ, не отвергая метафизики, а признавая научное ея значеніе, я думалъ, что можно столковаться, по крайней мѣрѣ, на

счетъ самыхъ основаній этой науки, безъ утвержденія которыхъ вся философія остается зданіемъ, висящимъ на воздухѣ. Можно строить самыя великолѣпныя системы; но, если нѣтъ прочнаго фундамента, все это не болѣе, какъ волшебные замки.

Къ сожалѣнію, даже послѣ разъясненій кн. Трубецкого между нами остается принципіальное разногласіе именно насчетъ этихъ основныхъ, можно сказать, элементарныхъ вопросовъ, отъ разрѣшенія которыхъ зависитъ вся дальнѣйшая судьба философіи. Постараюсь возможно кратко обозначить главные пункты, оставляя въ сторонѣ все второстепенное, чтобы не осложнять полемики.

Первый пунктъ касается реальности матеріальнаго міра. Въ статьѣ, на которую я возражалъ, кн. Трубецкой говоритъ: «Первое положеніе *философскаго идеализма* состоитъ въ томъ, что міръ есть явленіе. Внѣ явленія, помимо явленія, мы ничего не знаемъ и не можемъ ни знать, ни предполагать логически. Въ этомъ положеніи идеализмъ совпадаетъ съ эмпиризмомъ и обосновываетъ эмпирію своей теоріей познанія. Сущее есть то, что является: это первое, элементарное его *метафизическое* опредѣленіе» (стр. 77). Я выразилъ недоумѣніе по поводу того, кто же изъ философовъ-идеалистовъ высказалъ такое положеніе. Теперь въ изложеніи общаго плана своего сочиненія кн. Трубецкой разъясняетъ, что онъ имѣлъ въ виду критику *эмпиризма* (стр. 291 слѣд.). Но, приступая къ возраженіямъ, онъ опять повторяетъ: «міръ есть явленіе. Это общепризнанное положеніе *философіи* служитъ точкой отправленія *идеализма*» (стр. 294). Тутъ же говорится, что «наивный, или безотчетный реализмъ, свойственный чувственному сознанію *до зарожденія философіи и науки*, принимаетъ являющійся міръ за нѣчто безусловно реальное. Но постепенно опытъ и размышленіе убѣждаютъ мыслящее человѣчество въ томъ, что окружающіе насъ предметы такой реальностью не обладаютъ, что она принадлежитъ чему-то другому, постигае-

мому умомъ, а не чувственной дѣйствительности, которую мы воспринимаемъ». Нѣсколько далѣе утверждается однако, что и для науки антиномія, присущая научному понятію о томъ, что явленіе, какъ таковое, обусловлено чувствующимъ субъектомъ, можетъ вовсе и не существовать. «Она просто признаетъ опытную эмпирическую реальность явленій, которую она изслѣдуетъ» (стр. 295). Какъ будто наука не принадлежитъ къ мыслящему человѣчеству! Мы опять недоумѣваемъ, съ кѣмъ и съ чѣмъ мы имѣемъ дѣло.

Кн. Трубецкой, повидимому, не даетъ себѣ яснаго отчета въ различіи первобытнаго, наивнаго эмпиризма и научнаго опыта, ибо онъ приписываетъ мнѣ «безотчетную, то-есть несознательную вѣру въ то, что внѣшнія чувства сами собой доставляютъ реальное воспріятіе подлиннаго сущаго» (стр. 317). Я, напротивъ, всегда говорилъ совершенно другое. Я утверждалъ и утверждаю, что только *провѣренный* опытъ даетъ намъ истинное знаніе вещей. Явленіе есть отношеніе субъекта къ объекту; оно столь же обусловлено субъектомъ, какъ и тѣмъ предметомъ, отъ котораго получается впечатлѣніе. Безотчетный эмпиризмъ можетъ принимать явленіе за сущее; но задача науки состоитъ въ томъ, чтобы анализировать это отношеніе, разнять его элементы и опредѣлить, что̀ въ немъ есть субъективнаго и что̀ объективнаго. Въ различныхъ случаяхъ она можетъ придти къ разнымъ заключеніямъ. Такъ, наприм., когда я слышу звукъ, наука убѣждаетъ меня, что звукъ есть чисто-субъективное ощущеніе, а въ дѣйствительности то есть сотрясеніе воздуха, которое является *причиною* этого ощущенія. Точно такъ же, когда я вижу краску, наука убѣждаетъ меня, что въ дѣйствительности это вовсе не краска, а колебанія эѳира, который не принадлежитъ даже къ разряду явленій, ибо онъ никакимъ чувствамъ не подлежитъ, а предполагается только разумомъ, какъ логическое объясненіе поражающихъ насъ явленій. Но когда моимъ чувствамъ представляется круглый и твердый билліардный шаръ, про-

вѣренный опытъ убѣждаетъ меня, что онъ дѣйствительно круглый, а не кубическій, ибо иначе онъ не катился бы по плоскости, и дѣйствительно твердый, а не жидкій и не газообразный, ибо иначе онъ бы разлился или разсѣялся въ воздухѣ. Кн. Трубецкой удивляется, какъ можно послѣ вѣковыхъ усилій критической теоріи познанія, придти къ признанію реальнаго существованія билліарднаго шара; а я, признаюсь, не понимаю, какъ можно отвергать эту реальность, не впадая въ чистый иллюзіонизмъ. Если явленія шарообразнаго и твердаго тѣла чисто-субъективны, то надобно показать, что̀ имъ отвѣчаетъ въ дѣйствительности, подобно тому, какъ звуку соотвѣтствуютъ сотрясенія воздуха, а краскѣ—колебанія эѳира. Но о томъ, что задача науки состоитъ въ изслѣдованіи причинъ представляющихся намъ явленій, у кн. Трубецкого нѣтъ и помину. Для него этотъ вопросъ какъ будто не существуетъ.

Основываясь на чисто-научныхъ выводахъ, мы можемъ признать реально шарообразнымъ даже такое тѣло, которое никто не видалъ таковымъ. Такъ, наприм., мы знаемъ совершенно достовѣрно, что земля есть шаръ, сплюснутый у полюсовъ; но видѣть ее таковою могутъ только жители другой планеты. Для насъ же это—фактъ, который доказывается не чувственнымъ воспріятіемъ, а научными данными, какъ-то: географическими изслѣдованіями, законами колебанія маятника, измѣреніями земной поверхности. Спрашивается: допускаетъ ли кн. Трубецкой, что земля есть, дѣйствительно, шаръ, или это не болѣе, какъ чувственное воспріятіе, обусловленное субъектомъ, подобно зеленому цвѣту?

Даже относительно явленій совершенно однородныхъ научный опытъ можетъ въ разныхъ случаяхъ придти къ противоположнымъ заключеніямъ: одни онъ можетъ признать соотвѣтствующими дѣйствительности, а другія—чистыми иллюзіями. Такъ, наприм., мы видимъ, что луна обращается около земли, и наука удостовѣряетъ насъ, что это дѣйствительно такъ. Спрашивается, какое тутъ

отношеніе между субъективнымъ элементомъ и объективнымъ: обращеніе ли луны обусловливается нашимъ субъективнымъ впечатлѣніемъ, или наше субъективное впечатлѣніе обусловливается обращеніемъ луны? Но у насъ есть другое, совершенно аналогическое явленіе: для нашихъ чувствъ солнце совершенно такъ же обращается вокругъ земли, какъ и луна; однако, на этотъ разъ наука удостовѣряетъ насъ, что это не болѣе какъ иллюзія и что въ дѣйствительности не солнце обращается около земли, а земля около солнца. Такимъ образомъ, говоря объ эмпиризмѣ, надобно изслѣдовать, что̀ даетъ намъ провѣренный опытъ и что̀ онъ раскрываетъ намъ относительно дѣйствительнаго существованія вещей, а не довольствоваться общимъ утвержденіемъ, что все это принадлежитъ къ области явленій, а потому обусловлено субъектомъ. При такомъ взглядѣ приходится обращеніе земли около солнца и всѣ астрономическіе законы поставить въ одну категорію съ ощущеніемъ красной и зеленой краски. Все сливается въ одну безразличную массу явленій, обусловленныхъ субъектомъ, а потому лишенныхъ всякой реальности.

Повидимому, кн. Трубецкой не вполнѣ выяснилъ себѣ, что̀ такое явленіе, ибо онъ причисляетъ къ этому разряду то, что̀ вовсе къ нему не принадлежитъ. Такъ онъ говоритъ: «матерія есть явленіе» (стр. 304). Въ другомъ мѣстѣ онъ называетъ матерію «чувственною формой» (стр. 323). По-моему, матерія не есть ни форма, ни явленіе, ни что-либо чувственное. Матерія и форма суть два понятія, которыя обыкновенно противополагаются другъ другу. Матерія, какъ таковая, невидима и неоса заема, а потому не есть явленіе. По своему понятію, матерія есть субстанція, лежащая въ основаніи чувственныхъ явленій и остающаяся тожественною съ собою при всѣхъ ихъ измѣненіяхъ, то-есть это—умственное опредѣленіе, или категорія, посредствомъ которой связываются чувственныя качества. Есть ли это опредѣленіе лишь пустое представленіе нашего ума, или ему соотвѣтствуетъ

реальная сущность, объ этомъ можно спорить. Локкъ, вслѣдъ за средневѣковыми номиналистами, держался перваго взгляда. Но химія неопровержимымъ образомъ доказываетъ, что въ дѣйствительности ни единый атомъ этой мыслимой субстанціи не возникаетъ и не уничтожается, но что она, при всевозможныхъ сочетаніяхъ и раздѣленіяхъ и при измѣненіи всѣхъ чувственныхъ качествъ, всегда пребываетъ сама себѣ равною. Такой результатъ опытной науки служитъ самымъ сильнымъ доказательствомъ въ пользу реальности метафизическихъ опредѣленій. Но кн. Трубецкой не только имъ не воспользовался, но самое это метафизическое опредѣленіе онъ причислилъ къ разряду явленій, съ цѣлью подорвать реальное значеніе всего матеріальнаго міра. Спрашивается: что же такое эти раскрываемые химіею постоянно тождественные съ собою элементы? Имѣютъ ли они реальное существованіе, независимое отъ субъекта, или они также обусловлены субъектомъ и составляютъ лишь идеальное его представленіе? Кн. Трубецкой увѣряетъ, что опытныя науки могутъ вовсе не вѣдать этихъ метафизическихъ споровъ, которые не касаются добытыхъ ими результатовъ, а лишь выясняютъ философское ихъ значеніе. Думаю, напротивъ, что эти вопросы затрогиваютъ опытныя науки въ самыхъ ихъ основаніяхъ, ибо ихъ задача заключается въ томъ, чтобы раскрыть дѣйствительные законы природы и истинныя причины явленій, какъ они существуютъ независимо отъ нашихъ субъективныхъ представленій. Для опытныхъ наукъ вовсе не все равно, дѣйствительно ли земля есть сплюснутый къ полюсамъ шаръ или это такая же субъективная форма воспріятія, какъ зеленый цвѣтъ, для котораго требуется отыскать подходящую причину. Если эти науки не обращаютъ вниманія на споры метафизиковъ, то это происходитъ единственно отъ того что, стоя на чисто-эмпирической точкѣ зрѣнія, онѣ считаютъ ихъ праздными толками, не могущими имѣть вліянія на добытые ими результаты. Показать, въ чемъ онѣ правы и въ чемъ

ошибаются, отличить вѣрность путей и недостаточность исключительно опытной точки зрѣнія, признать непоколебимую истину фактическихъ выводовъ и ограниченность сферы, къ которой они относятся, все это можно, только тщательно изслѣдовавши методы опытныхъ наукъ, ихъ точки отправленія и ихъ способы дѣйствія. Но ничего подобнаго мы у кн. Трубецкого не находимъ. Истинныя задачи опытныхъ наукъ остаются ему чужды. Поэтому его аргументація лишена настоящей почвы.

Единственное доказательство, которое онъ представляетъ противъ реальнаго существованія матеріальнаго міра, независимо отъ субъекта, заключается въ томъ, что самое пространство и время, которыми обусловливаются всѣ матеріальныя явленія, суть апріорныя формы нашихъ чувственныхъ воспріятій, а потому, вмѣстѣ со всѣмъ своимъ содержаніемъ, имѣютъ чисто-идеальный характеръ. Указывая на то, что я въ этомъ отношеніи признаю безсмертную заслугу Канта, онъ говоритъ: «По-моему, тутъ рѣшительная дилемма: если время и пространство суть формы чувственнаго воспріятія, то они никакъ не могутъ быть безусловно реальными формами сущаго, и наоборотъ. Весь вопросъ сводится къ тому, суть ли они формы воспріятія или нѣтъ?» (стр. 299).

Мнѣ такая дилемма представляется лишенною логическаго основанія. Не понимаю, почему прирожденнымъ формамъ чувственнаго воспріятія не можетъ соотвѣтствовать реальное бытіе вещей? Не только одно не исключаетъ другого, но казалось бы, напротивъ, что такое соотвѣтствіе непремѣнно должно существовать; иначе субъектъ не могъ бы жить и дѣйствовать въ реальномъ мірѣ. Если бы свойственныя намъ представленія пространства и времени не соотвѣтствовали тому, что есть на самомъ дѣлѣ, мы не могли бы сдѣлать ни единаго шага на землѣ и еще менѣе мы могли бы руководствоваться соображеніями будущаго. Возможность предсказывать безошибочно минуту и мѣсто наступленія солнечнаго затменія или открывать, на основаніи матема-

тическихъ вычисленій, никому не вѣдомыя планеты доказываетъ, что пространство и время въ дѣйствительности именно таковы, какими они представляются намъ въ апріорныхъ формахъ, на основаніи которыхъ мы дѣлаемъ свои вычисленія. Гдѣ же тутъ мѣсто для дилеммы?

Самъ кн. Трубецкій признаетъ, что эти общія формы чувственнаго бытія не имѣютъ чисто-субъективнаго значенія. Чтобы придать имъ объективность, сохраняя ихъ идеальность, онъ различаетъ субъективный и *трансцендентальный* идеализмъ, упрекая меня въ томъ, что я не хочу признать этого различія. Въ трансцендентальномъ идеализмѣ, по его мнѣнію, заключается истинное разрѣшеніе вопроса. Въ чемъ же онъ полагаетъ это различіе? Въ первыхъ статьяхъ своихъ, которыя я подвергъ критикѣ, онъ отъ субъективной чувственности отличалъ какую-то общую, трансцендентальную чувственность. Меня это озадачило; я ничего не понялъ и спросилъ: да чья же это чувственность? Въ своемъ отвѣтѣ кн. Трубецкой разъясняетъ, что субъектъ этой трансцендентальной чувственности есть *міровая душа,* нѣчто отличное отъ Божества, но долженствующее быть признаннымъ, какъ общій субъектъ пространства и времени. Кн. Трубецкой согласится, что объ этомъ никакъ нельзя было догадаться. Если онъ въ видахъ краткости изложенія умолчалъ объ этомъ весьма существенномъ элементѣ своего воззрѣнія и оставилъ общую чувственность витающею въ облакахъ, то нельзя пенять на критика за то, что онъ не понялъ мыслей автора. Онъ согласится вѣроятно и съ тѣмъ, что ссылки, изъ новыхъ философовъ, на одного Шеллинга, который, однако, не отличалъ міровой души отъ абсолютнаго духа и впослѣдствіи самъ отрекся отъ своихъ пантеистическихъ взглядовъ, а затѣмъ только на невыясненные намеки В. С. Соловьева, совершенно недостаточно для того, чтобы обосновать это представленіе, которое, по его объясненію, является краеугольнымъ камнемъ трансцендентальнаго идеализма.

О существованіи міровой души я спорить не стану,—

это отвлекло бы насъ слишкомъ далеко отъ настоящаго предмета нашего разногласія. Замѣчу только, что этимъ вопросъ о пространствѣ и времени все-таки не рѣшается. Прежде всего, я положительно не могу понять, какимъ образомъ, даже признавши существованіе міровой души, можно приписать ей какую-либо чувственность. Вѣдь чувственость, о которой идетъ рѣчь, то-есть чувственное воспріятіе впечатлѣній, есть зрѣніе, слухъ, обоняніе, осязаніе, вкусъ, для которыхъ требуются соотвѣтствующіе физическіе органы. Приписывать міровой душѣ глаза, уши, носъ, ротъ, руки, по-моему, такъ же нелѣпо, какъ приписывать ихъ Божеству. Или мы скажемъ, что такъ какъ міровая душа разлита во всемъ, то она видитъ, слышитъ, обоняетъ, вкушаетъ посредствомъ нашихъ физическихъ органовъ? Но это значитъ впадать въ пантеизмъ, отъ котораго кн. Трубецкой отрекается. Или, наконецъ, мы скажемъ, что міровая душа обладаетъ какими-то неизвѣстными намъ физическими органами и способами воспріятія, не имѣющими никакой аналогіи съ нашими? Но тутъ мы вдаемся въ область чистыхъ фантазій, изъ которыхъ притомъ мы ровно ничего не можемъ вывести, ибо если органы и способы чувственнаго воспріятія міровой души таковы, что мы не можемъ даже составить себѣ о нихъ ни малѣйшаго понятія, то и общія формы этого чувственнаго воспріятія могутъ быть совершенно отличны отъ нашихъ. А потому вопросъ объ объективномъ значеніи нашихъ представленій пространства и времени остается нерѣшеннымъ. Затѣтъ, допуская даже всевозможныя фантастическія гипотезы относительно чувственныхъ органовъ міровой души, мы все-таки приходимъ къ тому результату, что пространство и время суть не болѣе какъ чувственныя формы ея воспріятій, то-есть представленія этого субъекта. Между тѣмъ самъ кн. Трубецкой признаетъ, что явленія, а потому и обусловливающія ихъ пространство и время, не суть только грезы универсальнаго субъекта (стр. 326). Что же они такое объективно, или реально? Относитель-

но человѣческихъ субъектовъ остается нерѣшеннымъ вопросъ: какимъ образомъ можемъ мы предсказывать солнечныя затменія? Скажемъ ли мы, что міровая душа, руководящая нашими представленіями, производитъ и соотвѣтственныя имъ движенія или подобія движеній во внѣшнемъ мірѣ? Это будетъ нѣчто въ родѣ предустановленной гармоніи Лейбница, въ которой монады уподоблялись одинаково заведеннымъ часамъ. Но тогда надобно объяснить, почему невѣжды въ этомъ отношеніи ошибаются, а знающіе люди приходятъ къ достовѣрнымъ выводамъ. Если же мы не остановимся на этомъ внѣшнемъ механизмѣ, то остается искать объясненія въ соотвѣтствіи реальнаго пространства съ нашими умозрительными представленіями. Это и побудило меня попытаться опредѣлить объективное значеніе пространства и времени на основаніи общепризнанныхъ ихъ свойствъ. Отъ взглядовъ, высказанныхъ въ статьѣ, на которую указываетъ кн. Трубецкой, я никогда не думалъ отрекаться. Отрицать существованіе чувственныхъ органовъ у Божества не значитъ отвергать его вездѣсущество и вѣчность.

Съ другой стороны, это соотвѣтствіе между независимыми отъ насъ внѣшними явленіями и нашими умозрительными представленіями и понятіями убѣждаетъ насъ, что самый разумъ, какъ органъ познанія, устроенъ такъ, что онъ способенъ познавать вещи, какъ онѣ въ самомъ дѣлѣ существуютъ, а не только такъ, какъ онѣ представляются нашимъ внѣшнимъ чувствамъ. Это приводитъ насъ ко второму существенному пункту разногласія между кн. Трубецкимъ и мною, именно къ вопросу о самостоятельности разума, какъ органа познанія. Признавая реальное существованіе физическаго міра, независимое отъ субъекта, я, съ другой стороны, признаю и самостоятельное значеніе разума, какъ органа познанія и мѣрила истины. Кн. Трубецкой, напротивъ, отвергаетъ то и другое. Слѣдуя Тренделенбургу въ его критикѣ Гегеля, онъ уподобилъ разумъ пустой шляпѣ, изъ которой вынимается только то, что въ нее напередъ положено. Я

замѣтилъ, что разумъ не есть пустая шляпа, а живая, дѣятельная сила, которая въ себѣ самой носитъ свои начала и законы и только въ силу этого можетъ быть органомъ истиннаго знанія. Кн. Трубецкой отвѣчаетъ, что это сравненіе относится не къ разуму, а къ софистическому злоупотребленію діалектикой. Полагаю, что во всѣхъ случаяхъ такое сравненіе неумѣстно, ибо при такомъ взглядѣ всякій умозрительный выводъ представляется злоупотребленіемъ. Можно спорить о томъ, выводится ли то или другое опредѣленіе чисто-умозрительно или для него заимствуются опытныя данныя; но если *весь умозрительный процессъ* представляется, какъ у Тренделенбурга, чистою подтасовкой, въ которой заимствованныя изъ опыта данныя прикрываются мнимо логическими формами, тогда, дѣйствительно, разумъ оказывается пустымъ вмѣстилищемъ, въ которое вкладывается внѣшнее ему содержаніе, или, по старому сравненію, чистою доскою, на которой отпечатлѣваются внѣшнія воспріятія. Тогда остается признать опытъ единственнымъ основаніемъ знанія. Именно этому направленію проложилъ путь Тренделенбургъ своими *Логическими изслѣдованіями*. Однако, кн. Трубецкой не думаетъ идти по этой дорогѣ. Соглашаясь съ отрицательными выводами нѣмецкаго философа, онъ ищетъ иного исхода. Онъ находитъ его въ мистицизмѣ.

Это обусловливается собственною его критикой раціонализма. Противъ возможности чистаго умозрѣнія кн. Трубецкой въ своихъ статьяхъ приводилъ два доказательства. Первое состояло въ томъ, что всякая идея, взятая въ своей отвлеченности, безъ отношенія къ конкретному сущему, заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. «Абстрактное понятіе,—говоритъ онъ,—мыслимое помимо такого отношенія, заключаетъ въ себѣ *логическое* противорѣчіе... и тамъ, гдѣ мы пытаемся логически мыслить такое понятіе, оно неизбѣжно *само себя опровергаетъ*» (стр. 237 238). Второе доказательство состояло въ томъ, что мысль, для того чтобы быть логической, долж-

на быть *обоснована;* основаніемъ же можетъ служить только ея отношеніе къ *сущему* (стр. 240).

Противъ перваго я возразилъ указаніемъ на чисто-отвлеченныя понятія величины и треугольника, изъ которыхъ безъ всякаго внутренняго противорѣчія математическимъ путемъ дѣлаются совершенно достовѣрные выводы. На это кн. Трубецкой отвѣчаетъ, что я напрасно ссылаюсь на алгебру и геометрію, чтобы убѣдить его въ возможности логическаго примѣненія понятій величины и треугольника. «Да гдѣ же я это отрицалъ?»—спрашиваетъ онъ. Да тамъ, гдѣ вы утверждали, что всякое отвлеченное понятіе, взятое внѣ отношенія къ конкретному сущему, заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе и само себя опровергаетъ.

Объясняя свою мысль, кн. Трубецкой говоритъ, что «противорѣчіе съ дѣйствительностью состоитъ въ томъ, что общія идеи противополагаются индивидуальнымъ вещамъ, не покрывая собою ихъ содержанія и постольку исключая его въ своей отвлеченности; противорѣчіе съ логикой состоитъ въ томъ, что родовыя понятія, утверждаемыя безотносительно, исключаютъ логическое отношеніе къ видовымъ понятіямъ, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ нѣтъ рода безъ видовъ» (стр. 311). Въ дѣйствительности ни въ томъ, ни въ другомъ нѣтъ ни малѣйшаго противорѣчія. Отвлеченныя понятія треугольника или круга, съ которыми оперируетъ геометрія, нисколько не мѣшаютъ существованію реальныхъ предметовъ, имѣющихъ эти формы, и исключеніе изъ первыхъ реальнаго содержанія не только не уничтожаетъ правильности выводовъ, а, напротивъ, составляетъ необходимое ея условіе. Точно такъ же и разсмотрѣніе треугольника вообще, независимо отъ возможныхъ его видовъ, нисколько не мѣшаетъ совершенно достовѣрному заключенію, что сумма его угловъ равняется двумъ прямымъ. Самъ авторъ признаетъ, что логически нѣтъ противорѣчія въ томъ, что родовыя понятія, какъ обобщенія, не заключаютъ въ себѣ спеціальнаго содержанія видовъ. «Но,—

говоритъ онъ, — если мы *гипостазируемъ* эти понятія и примемъ ихъ за абсолютныя, самодовлѣющія идеи, безъ отношенія къ другимъ понятіямъ, мы невольно разорвемъ ихъ логическую связь, соединяющую общія понятія съ частными» (стр. 312). Что̀ такое гипостазированіе треугольника или круга, не совсѣмъ ясно. Если подъ этимъ разумѣется, по опредѣленію автора, превращенія сказуемыхъ въ подлежащія (стр. 311), то это именно то, что дѣлаетъ геометрія. Реально, треугольная и круглая формы составляютъ принадлежность тѣлъ; геометрія же эти свойства превращаетъ въ подлежащія. Она называетъ ихъ существительными именами, треугольникомъ или кругомъ, и разсматриваетъ ихъ, какъ самостоятельныя и самодовлѣющія представленія. А между тѣмъ этимъ не разрывается никакая логическая связь и получаются совершенно достовѣрные выводы.

Вопреки мнѣнію кн. Трубецкого, изъ общаго понятія треугольника можно вывести и различные его виды. Это совсѣмъ не то, что выводить изъ понятія «человѣка» особенности расъ. Послѣднее есть чисто-опытное понятіе, котораго безъ опытныхъ данныхъ нельзя получить. Понятіе же треугольника есть геометрическая конструкція, которая въ себѣ самой содержитъ свое расчлененіе. Это общее понятіе заключаетъ въ себѣ три стороны и три угла. По свойству всякой величины, стороны могутъ быть равны или неравны между собой. Отсюда—различіе треугольниковъ равностороннихъ, равнобедренныхъ и разностороннихъ. Уголъ же, опять по самому своему свойству, можетъ быть тупой, прямой или острый; а такъ какъ во всякомъ треугольникѣ сумма угловъ равняется двумъ прямымъ, то изъ этого слѣдуетъ, что въ немъ только одинъ уголъ можетъ быть прямой, а остальные два при этомъ условіи непремѣнно должны быть острыми. Все это логически связано одно съ другимъ, и геометрія, разсматривая каждую фигуру въ отвлеченіи, не впадаетъ ни въ какое противорѣчіе съ собой. Понятій, опровергающихъ самихъ себя, тутъ не оказывается.

Напрасно также кн. Трубецкой ссылается на Гегеля, который въ одномъ и томъ же отношеніи является у него то чистымъ софистомъ, то важнымъ авторитетомъ. Тѣ противорѣчія, которыя обнаруживаются въ категоріяхъ, оторванныхъ отъ общей связи и требующихъ восполненія, нисколько не мѣшаютъ тому, что отдѣльно взятыя категоріи заключаютъ въ себѣ совершенно достовѣрную истину. Категорія количества есть одна изъ самыхъ отвлеченныхъ; а между тѣмъ, изслѣдуя ее отрѣшенно отъ другихъ, отвлекаясь отъ всякаго качества и отъ всякаго реальнаго бытія, математика достигаетъ безусловно точнаго и достовѣрнаго знанія. О діалектикѣ можно спорить; но математика неопровержимымъ образомъ доказываетъ, что чисто-отвлеченное мышленіе не заключаетъ въ себѣ никакого противорѣчія и даетъ намъ вполнѣ достовѣрную истину. Въ немъ могутъ встрѣтиться и противорѣчащія понятія; но надобно разобрать, въ чемъ состоитъ противорѣчіе и какого оно требуетъ восполненія и поправки. Во всякомъ случаѣ, въ такой общности этого положенія выставлять нельзя и еще менѣе можно употреблять его, какъ доказательство противъ всякаго отвлеченія.

Математика доказываетъ и то, что, вопреки мнѣнію кн. Трубецкого, для того, чтобы мысль была логична, вовсе не требуется, чтобъ она имѣла основаніе въ какомъ-либо реальномъ бытіи; логическаго основанія совершенно достаточно. Я указалъ на основное положеніе, на которомъ зиждутся всѣ математическія науки, именно, что двѣ величины, равныя третьей, равны между собою. Чистые эмпирики, какъ Милль, ищутъ для него основаній въ реальномъ бытіи; но всякій человѣкъ, который во имя теоріи не отрицаетъ логики, видитъ, что тутъ есть чисто-логическая связь отвлеченныхъ понятій, которая, однако, достаточна для того, чтобы дать этому положенію характеръ безусловной истины. Кн. Трубецкой этотъ примѣръ обходитъ молчаніемъ. Говоря объ отношеніи логическаго основанія къ реальному, онъ за-

мѣчаетъ только: «но какъ мыслить отношеніе логическаго къ реальному, вотъ въ чемъ вопросъ. Для эмпириковъ, которые основаніе всякой логической связи полагаютъ въ привычкѣ видѣть вещи такъ, а не иначе, весь вопросъ дѣйствительно заключается въ этомъ. Но для философа это два вопроса разные. Логическое основаніе, имѣющее корни въ мысли, онъ отличаетъ отъ реальнаго основанія, имѣющаго корни во внѣшнемъ бытіи, и спрашиваетъ себя: достаточно ли первое для утвержденія истины и въ какихъ случаяхъ оно можетъ быть достаточно? Если разумъ есть самостоятельная сила, имѣющая свои начала и законы, то эти начала и законы могутъ дать намъ общія и необходимыя логическія истины, имѣющія полную очевидность помимо всякаго реальнаго бытія и могущія, въ свою очередь, служить намъ способами познанія вещей. Напротивъ, если разумъ самъ въ себѣ ничего не содержитъ, если это не болѣе, какъ пустое вмѣстилище, въ которое влагается внѣшнее ему содержаніе, если всѣ умозрительные выводы ничто иное, какъ чистая софистика, то основанія всякой мысли слѣдуетъ искать въ какомъ-либо реальномъ бытіи. Это и есть точка зрѣнія эмпириковъ. Приведенное выше положеніе, а съ тѣмъ вмѣстѣ и вся математика служатъ неопровержимымъ доказательствомъ въ пользу перваго взгляда. Логическая связь понятій несомнѣнно можетъ служить основаніемъ истины, независимо отъ ея отношенія къ реальному бытію.

Въ своей критикѣ я указалъ и на противорѣчія, оказывающіяся у князя Трубецкого въ опредѣленіи того бытія, которое должно служить основаніемъ мысли. То это—конкретное бытіе, которое не покрывается мыслью, а противополагается ей, то это—лишь самое общее понятіе о бытіи, то-есть чисто логическое опредѣленіе, не имѣющее въ себѣ ничего реальнаго, а между тѣмъ служащее основаніемъ для вывода категорій. Въ своемъ отвѣтѣ кн. Трубецкой упрекаетъ меня въ томъ, что я не только невѣрно изложилъ его мысль, но даже цити-

ровалъ его болѣе, чѣмъ неточно. Это уже обвиненіе въ недобросовѣстномъ искаженіи мыслей автора, а потому я долженъ на немъ остановиться нѣсколько подробнѣе.

Соглашаясь съ авторомъ, что мысль не покрываетъ всякаго бытія, я сказалъ, что онъ не ограничивается признаніемъ двухъ видовъ сущаго: мыслимаго и чувственнаго, а, увлекаясь своимъ желаніемъ найти для мысли реальное основаніе, признаетъ сущимъ единственно то, что противоположно мысли. При этомъ я сослался на стр. 236, 237 и 241. Кн. Трубецкой отвѣчаетъ, что такая опредѣленная ссылка повергла его въ немалое смущеніе: какъ могъ онъ допустить выраженіе подобной мысли! «Къ счастію,—говоритъ онъ,—на стр. 237 и 241 я такого выраженія не нашелъ, а на стр. 236 прочиталъ какъ разъ обратное». Посмотримъ же, что находится на указанныхъ страницахъ.

На стр. 236 читаемъ: «Но на самомъ дѣлѣ наша мысль истинна, положительна только въ своемъ возможномъ (или дѣйствительномъ) отношеніи къ *сущему*, которое *дано* ей и неизбѣжно *предполагается* ею. Понимаемая отвлеченно, то-есть внѣ такого отношенія, она, очевидно, можетъ быть только ложнымъ, расплывающимся призракомъ дѣйствительности. Если внѣ мысли ничто не мыслимо, если все сущее понимается только мыслью, то, съ другой стороны, самая мысль въ своей отвлеченности по необходимости *противополагается* сущему». На стр. 237 читаемъ: «самая эта идея, въ свою очередь, можетъ быть признана логичной только въ предположеніи *основанія* для этой идеи, то-есть въ томъ предположеніи, что ей соотвѣтствуетъ *отличное отъ нея* сущее». И далѣе: «Всякое логическое опредѣленіе сущаго, какъ чего-то отличнаго отъ идеи, на самомъ дѣлѣ уже *предполагаетъ* такое *отличное отъ нея* сущее, какъ нѣчто *данное* мысли и не выводимое изъ ея абстрактныхъ понятій». На стр. 241: «Какъ эта идея, такъ и всѣ ея опредѣленія не представляются намъ безсознательными: мысль логична, насколько она положительна, то-есть обоснована *сущимъ*».

Спрашиваю у всякаго безпристрастнаго читателя: имѣлъ ли я основаніе понимать эти выраженія такъ, что сущимъ признается нѣчто отличное отъ мысли, нѣчто противополагаемое ей, какъ таковой, то-есть мысли въ ея отвлеченіи? Послѣ утвержденія кн. Трубецкого, что онъ хотѣлъ сказать какъ разъ обратное, я долженъ признать, что я невѣрно его понялъ; но вина въ этомъ заключается не въ преднамѣренномъ искаженіи его мыслей, а развѣ въ томъ, что, какъ онъ самъ говоритъ, положеніе, имъ занимаемое, представляется мнѣ «совершенно чуждымъ и непонятнымъ». Дѣйствительно, я никакъ не могу въ немъ разобраться, несмотря на самое искреннее желаніе уразумѣть точку зрѣнія автора. То мнѣ говорятъ, что бытіе, которое предполагается мыслью, есть конкретное, индивидуальное, то это лишь общее понятіе бытія, то-есть чисто логическое опредѣленіе; то сущимъ признается нѣчто отличное отъ мысли, что̀ противополагается ей въ ея отвлеченіи, то утверждается, что это нѣчто ей *имманентное*, то-есть всегда ей присущее. Откровенно признаюсь, что я тутъ ровно ничего не понимаю. Если кн. Трубецкой хочетъ, чтобы его точка зрѣнія была доступна человѣку, не посвященному въ тайны его міросозерцанія, онъ долженъ развить ее нѣсколько обстоятельнѣе, въ особенности избѣгая тѣхъ кажущихся противорѣчій, которыя могутъ сбить съ толку самаго непредубѣжденнаго читателя.

Недоумѣніе увеличивается, когда мы узнаемъ, что для постиженія этого *имманентнаго* бытія нуженъ особый источникъ познанія — *вѣра*. Это — третій существенный пунктъ разногласія между кн. Трубецкимъ и мною. Казалось бы, если разумъ можетъ что-либо понять и познать собственною дѣятельностью, такъ это то, что всегда ему присуще, что заключается въ немъ самомъ. Для познанія внѣшняго, чуждаго ему бытія дѣйствительно нуженъ особый источникъ познанія. Таковой дается намъ внѣшними чувствами относительно матеріальнаго міра, котораго бытіе не покрывается мыслью. Но когда мы

имѣемъ, съ одной стороны, внѣшній опытъ, раскрывающій намъ конкретное, индивидуальное бытіе, и рядомъ съ нимъ внутренній опытъ, раскрывающій намъ психическія состоянія единичнаго субъекта, а съ другой стороны—логическое мышленіе, которое даетъ намъ общія и необходимыя начала, связывающія индивидуальное бытіе въ цѣльную систему, то зачѣмъ нуженъ еще третій источникъ познанія? «Да *хотя бы* (!) затѣмъ,—отвѣчаетъ кн. Трубецкой,—что явленія и идея не покрываютъ другъ друга и постольку представляются относительными, обусловленными формами сущаго, предполагающими общее основаніе въ абсолютномъ, сверхотносительномъ сущемъ. Какъ сверхотносительное и абсолютное, оно можетъ быть сознаваемо лишь въ томъ случаѣ, если оно имманентно нашему духу. Очевидно, оно не покрывается никакимъ чувствомъ и никакою мыслью, будучи основой того и другого, и можетъ быть дано намъ лишь въ непосредственномъ отношеніи къ нему нашего духа... Это апріорное данное нашего сознанія и познанія, составляющее предметъ нашей увѣренности, нашего внутренняго безотчетнаго признанія, или вѣры» (стр. 316).

Но развѣ изъ того, что чувственное бытіе и мыслимое не покрываютъ другъ друга, слѣдуетъ, что мы должны для постиженія ихъ связи искать третьяго, независимаго отъ разума и опыта источника познанія? Развѣ возведеніе противоположностей къ лежащему въ основаніи ихъ единству и восхожденіе отъ относительнаго къ абсолютному не есть логическое требованіе? Развѣ законъ причиности, который заставляетъ насъ искать первой причины всего сущаго, не есть логическій законъ? Развѣ это возведеніе относительнаго къ абсолютному не было искони задачей философіи, помимо всякой вѣры? Хорошо или дурно она разрѣшала эту высшую изо всѣхъ задачъ, какія представляются человѣческому уму, это—другой вопросъ. Но надобно съ этимъ сопоставить то, что даетъ намъ безотчетная вѣра, помимо откровенія. Самъ кн. Трубецкой въ весьма основателной критикѣ мисти-

цизма признаетъ, что «критерій всѣхъ положеній, относящихся къ абсолютному міру, заключается въ объективномъ логическомъ знаніи, основанномъ на опытѣ» («Осн. ид.», стр. 575). Съ другой стороны, и въ области метафизики онъ столь же рѣшительно отвергаетъ непосредственное откровеніе, «или интеллектуальную интуицію», какъ органъ и критерій познанія. «Подобное предположеніе,—говоритъ онъ,—едва ли заслуживаетъ серіознаго обсужденія: мистическая интуиція, подобно небесной маннѣ, часто мѣняетъ свой вкусъ по желанію того, кто ее вкушаетъ, и возводить ее въ самостоятельный органъ познанія, и искать въ ней критерія истины значило бы просто провозгласить непогрѣшимость нашей фантазіи» (тамъ же). Какимъ образомъ можно послѣ этого признать самую эту мистическую интуицію самостоятельнымъ началомъ познанія, на ряду съ умозрѣніемъ и опытомъ, это для меня опять остается совершеннѣйшею загадкой. И опытъ и умозрѣніе потому признаются нами самостоятельными источниками познанія, что каждый изъ нихъ даетъ намъ то, что не дается другимъ. Опытъ раскрываетъ намъ факты внѣшняго міра, то конкрентное, индивидуальное бытіе, которое не можетъ быть выведено умозрительно. Съ другой стороны, чисто-логическая дедукція даетъ намъ систему категорій и математику, которыя опытнымъ путемъ не выводятся, а между тѣмъ раскрываютъ намъ общіе и необходимые законы міровыхъ явленій. Но какое же особенное содержаніе дается намъ мистическою интуиціей? Сверхотносительное бытіе?—Но самое понятіе этого бытія и всѣ его опредѣленія вытекаютъ изъ требованій логики. То понятіе объ абсолютномъ духѣ, заключающемъ въ себѣ основаніе своего Другого и своего отношенія къ этому Другому, которое развиваетъ кн. Трубецкой, дается намъ не безотчетною вѣрой, а чисто-логическимъ процессомъ: оно составляетъ результатъ логическаго развитія идеализма.

Кромѣ абсолютнаго Духа, кн. Трубецкой признаетъ и другой субъектъ мірового процесса, Міровую Душу, ко-

торая, по-его теоріи, нужна именно затѣмъ, чтобы связать явленія міра съ апріорными представленіями субъекта. Это понятіе составляетъ основаніе трансцендентальнаго идеализма, какъ его понимаетъ авторъ. Что же, дается ли оно намъ непосредственною вѣрой, или оно полагается, какъ логическое требованіе? Если бы это бытіе, отъ котораго зависятъ всѣ наши представленія, было намъ имманентно и раскрывалось намъ непосредственно, то сознаніе его было бы общимъ достояніемъ всѣхъ; а между тѣмъ фактически въ міровую душу никто не вѣритъ, за исключеніемъ нѣсколькихъ философовъ, которые признаютъ это весьма спорное начало не въ силу того, что оно дается намъ непосредственно, какъ нѣчто доопытное и непредумышленное, а какъ логическую гипотезу, способную объяснить связь субъективныхъ явленій съ объективными. При чемъ же тутъ вѣра?

Но кн. Трубецкой идетъ еще далѣе. Онъ мистическую интуицію распространяетъ и на реальные предметы, находящіеся внѣ насъ. Онъ вѣритъ, что всѣ они суть такіе же субъекты, какъ и мы сами, и должны быть понимаемы по аналогіи съ нами. Возмущаясь, неизвѣстно почему, тѣмъ, что я сказалъ, что онъ видитъ субъекты въ столахъ и подушкахъ, онъ говоритъ: «всякая тѣлесная форма, поскольку она обладаетъ самостоятельною индидуальностью, всякій объектъ, поскольку онъ имѣетъ дѣйствительную реальность, независимую отъ чувственности, долженъ разсматриваться нами, какъ субъектъ-объектъ. Столы и подушки, очевидно, могутъ имѣть лишь воображаемую индивидуальность. Но если, наприм., мы приписываемъ метафизическую реальность индивидуальнымъ элементамъ матеріи, изъ которыхъ они состоятъ, мы неизбѣжно должны видѣть въ нихъ не простые объекты, а субъектъ-объекты, т.-е. своего рода относительныя монады или дѣйствительные индивидуальные центры, объединенные въ своемъ взаимодѣйствіи центральнымъ субъектомъ высшаго порядка. Иначе я совершенно не понимаю, что́ слѣдуетъ разумѣть подъ понятіемъ инди-

видуальности (стр. 323). Почему самостоятельными единицами могутъ быть только мыслящіе и чувствующіе субъекты, а не матеріальныя тѣла, остается неяснымъ. Непонятно также, на какомъ основаніи столы и подушки могутъ считаться воображаемыми предметами. Во всякомъ случаѣ, они представляютъ соединеніе такихъ же субъектовъ, какъ и самъ человѣкъ. Надо полагать, что и связь этихъ монадъ опредѣляется ихъ субъективными свойствами. Въ столахъ и подушкахъ эти маленькіе субъекты крѣпко держатся другъ за друга; въ жидкихъ тѣлахъ они другъ къ другу равнодушны, въ газообразныхъ они другъ отъ друга убѣгаютъ. Стало быть, мы въ столахъ и подушкахъ имѣемъ настоящія общины, связанныя внутреннею связью и имѣющія надъ собою верховную власть въ лицѣ распоряжающагося ими мірового субъекта или какого-либо меньшаго князька. Почему же кн. Трубецкой возмущается, когда я говорю, что онъ видитъ субъекты въ столахъ и подушкахъ? Развѣ онъ не признаетъ того же самаго?

Внесеніе элемента вѣры въ область знанія можетъ породить только фантазіи. Для того чтобы связать явленія міра съ законами разума, не нужно никакого посредника. Разумъ потому и есть органъ познанія, что онъ самъ заключаетъ въ себѣ связующія начала. Кн. Трубецкой говоритъ, что подведеніе данныхъ опыта подъ логическія категоріи представляется мнѣ какою-то «механическою каталогизаціей» (стр. 314). Это обнаруживаетъ весьма слабое знакомство съ методами наукъ, достигающихъ достовѣрнаго знанія. Изученіе ихъ пріемовъ и способовъ дѣйствія, особенно приложенія математики къ явленіямъ физическаго міра показываетъ, какими путями раскрываются истинные законы вещей. Ни математическія, ни опытныя науки ничего не знаютъ о необходимости прибѣгать къ мистической интуиціи. Ея не вѣдаютъ и теоретики человѣческаго познанія. Кантъ, выставляя свою таблицу категорій, какъ связующихъ началъ для сведенія многообразія явленій къ единству ра-

зума, никогда не думалъ, что для этой операціи нуженъ особый посредникъ—вѣра. Къ этому началу не прибѣгали и слѣдовавшіе за нимъ философы-идеалисты. Поэтому и внесеніе его въ область знанія не есть результатъ развитія идеалистической философіи. Чтобы стать на эту точку зрѣнія, нужно возвратиться далеко назадъ, къ міросозерцанію Якоби; но тогда вмѣсто идеализма мы получимъ мистицизмъ, то-есть вовсе не научную точку зрѣнія.

Если философія должна сдѣлаться настоящею наукой, то необходимо прежде всего твердо установить ея основанія и методъ. Безъ этого, какъ я сказалъ, самыя заманчивыя системы остаются зданіями, висящими на воздухѣ. Когда же между людьми, занимающимися философіей, оказываются коренныя разногласія по самымъ элементарнымъ вопросамъ, стоящимъ, можно сказать, на порогѣ философіи, о реальности внѣшняго міра, о самостоятельномъ значеніи разума, какъ органа познанія, и связанной съ этимъ возможности дѣлать умозрительные выводы, объ отношеніи опытныхъ явленій къ логическимъ началамъ, то это свидѣтельствуетъ лишь о весьма невысокомъ современномъ состояніи этой науки. Тѣ, которые избавляютъ себя отъ труда ея изученія, могутъ ссылаться на эти разногласія въ свое оправданіе, и, съ своей точки зрѣнія, они совершенно правы. Но тѣ, которые серіозно изучаютъ философію и видятъ въ ней единственное средство внести свѣтъ въ хаосъ человѣческихъ понятій и сужденій, должны прежде всего стремиться къ тому, чтобы утвердить ее на прочныхъ основаніяхъ, а это можно сдѣлать только всестороннимъ освѣщеніемъ коренныхъ ея задачъ и вопросовъ, съ цѣлью выясненія истины. Это и побудило меня взяться за перо.

По обыкновенію, нашъ споръ не привелъ ни къ чему. Кн. Трубецкой заявляетъ, что въ самыхъ существенныхъ пунктахъ мои возраженія не могли поколебать его убѣжденій, прибавляя, однако, что онъ не сталъ бы упорствовать въ заблужденіяхъ, если бы они были для него

очевидны, и предпочелъ бы сдѣлать нѣсколько шаговъ впередъ. Не льщу себя надеждою, что мои новыя разъясненія въ состояніи будутъ измѣнить его взгляды; когда человѣкъ долго думалъ о предметѣ и усвоилъ себѣ извѣстную точку зрѣнія, это дѣлается не такъ скоро. Но я крѣпко надѣюсь на то, что его собственныя дальнѣйшія размышленія и особенно потребность вполнѣ выяснить свои понятія и достигнуть большей точности выраженій заставятъ его сдѣлать эти шаги. Если мои замѣчанія могутъ содѣйствовать тому, чтобы обратить вниманіе молодого и даровитаго ученаго на эту сторону дѣла, то моя цѣль будетъ достигнута. Для русской философской науки было бы большой потерей, если бы онъ остановился на полудорогѣ.

---

# О началахъ этики.

*Оправданіе добра*, нравственная философія, Владиміра Соловьева.— *Право и нравственность*, очерки изъ прикладной этики, его же.

---

## I.

Книга г. В. Соловьева *Оправданіе добра* составляетъ видное явленіе въ русской философской литературѣ. Авторъ поставилъ себѣ задачею не только выяснить философскія основанія нравственности, но и показать ихъ приложеніе ко всѣмъ областямъ человѣческой жизни: къ праву, къ государству, къ экономическимъ отношеніямъ. Другое сочиненіе, котораго заглавіе выписано выше, составляетъ съ нѣкоторыми дополненіями извлеченіе изъ указаннаго обширнаго труда. Все это въ совокупности представляетъ своеобразное міросозерцаніе, проникнутое нравственнымъ духомъ и стремящееся подчинить ему всѣ стороны человѣческой дѣятельности.

По своимъ способностямъ и образованію г. Соловьевъ вполнѣ подготовленъ къ разрѣшенію этой трудной задачи. Самый возвышенный строй мысли въ соединеніи съ глубокимъ и искреннимъ нравственнымъ чувствомъ, умѣнье ставить и обнимать философскіе вопросы во всей ихъ широтѣ, обширныя и разнообразныя свѣдѣнія, наконецъ, блестящій талантъ изложенія дѣлаютъ его однимъ изъ самыхъ выдающихся представителей современнаго поколѣнія русскихъ философовъ, достигшихъ уже полной зрѣлости. Отъ него, болѣе нежели отъ кого-

либо, можно было ожидать основательной разработки нравственной философіи.

Эти превосходныя качества имѣютъ, однако, и нѣкоторую опасную сторону. Высокій полетъ мысли можетъ совершаться въ ущербъ внутренней связи. Широкая постановка философскихъ вопросовъ не всегда подкрѣпляется достаточнымъ знакомствомъ съ фактическимъ матеріаломъ, разработаннымъ частными науками, а теософическія наклонности г. Соловьева даютъ иногда перевѣсъ воображенію надъ строгою логикой.

Между тѣмъ именно въ настоящее время, болѣе нежели когда-либо, въ развитіи философской мысли нужна осторожность. Пора созиданія обширныхъ филофскихъ системъ, не подкрѣпленныхъ достаточными научными данными, прошла безвозвратно. Философія именно потому потеряла свое прежнее обаяніе, что она слишкомъ предавалась воздушнымъ построеніямъ. Возстановить ея авторитетъ можно, только утвердивши ее на прочныхъ основахъ и показавши связь ея съ явленіями реальнаго міра. Прежде нежели возносить зданіе вверхъ, нужно крѣпко установить его на землѣ, выяснивъ тѣ незыблемыя начала, на которыхъ оно держится. Это одно можетъ дать философіи истинно-научное значеніе.

Осторожность въ развитіи мысли тѣмъ нужнѣе, что самая задача сдѣлалась гораздо сложнѣе прежняго. Теперь недостаточно построить систему, основанную на логической связи началъ; надобно провести эти начала по всѣмъ явленіямъ, показать, что они подтверждаются фактами, а для этого необходимо осилить, по крайней мѣрѣ въ основныхъ чертахъ, громадный фактическій матеріалъ, добытый отдѣльными науками. Въ области этики, въ особенности, приходится имѣть дѣло съ исторіей, съ правомъ, съ политической экономіей. Если философъ, не будучи спеціалистомъ въ этихъ наукахъ, рѣшается подвергнуть критикѣ добытые ими результаты, онъ долженъ дѣлать это, съ одной стороны, на основаніи обстоятельнаго знакомства съ предметомъ, съ другой сто-

роны, на основаніи весьма точно формулированной и строго обоснованной точки зрѣнія, дающей непоколебимое мѣрило для оцѣнки явленій.

Къ сожалѣнію, именно въ послѣднемъ отношеніи книга г. Соловьева представляетъ весьма существенный недостатокъ, подрывающій его выводы въ самомъ основаніи. Поставляя нравственную задачу во всей ея широтѣ, онъ переноситъ ее на такую почву, на которой она вовсе не можетъ быть рѣшена. Онъ хочетъ построить нравственную философію не только независимо отъ всякой положительной религіи, но и не прибѣгая къ теоретической философіи, или къ метафизикѣ.

Первое совершенно понятно и вѣрно. Г. Соловьевъ справедливо замѣчаетъ, что при различіи положительныхъ религій разумный выборъ между ними опредѣляется опять же философскими началами. Иначе это будетъ безотчетная вѣра, на которой нельзя основать никакихъ философскихъ выводовъ. Между тѣмъ, помимо всякой положительной религіи, у человѣка есть прирожденное сознаніе добра и зла, выражающееся въ голосѣ совѣсти; выясненіе этого инстинктивнаго сознанія и возведеніе его къ общимъ разумнымъ началамъ составляетъ задачу нравственной философіи.

Но если это выясненіе можетъ и должно совершаться помимо всякой положительной религіи, то не понятно, какъ оно возможно безъ метафизики. Безъ теоретическихъ основаній, взывая къ человѣческимъ чувствамъ, можно болѣе или менѣе удачно держать нравственную проповѣдь, читать людямъ наставленія, но нельзя построить философскаго ученія, ибо невозможно философствовать безъ философіи. Нравственныя требованія не суть реальные факты, которые установляются опытнымъ путемъ: это—явленія метафизическаго свойства, вытекающія изъ метафизическихъ основъ человѣческаго естества и безъ этого совершенно непонятныя. Какъ же объяснить ихъ, не прибѣгая къ метафизикѣ?

Самъ г. Соловьевъ признается, что онъ въ прежнее

время склонялся къ этой точкѣ зрѣнія, но впослѣдствіи измѣнилъ свои убѣжденія. Ему хотѣлось создать нравственную философію, годную для всѣхъ, а познаніе метафизики, очевидно, доступно только весьма немногимъ. При такомъ условіи задача становится неразрѣшимою. Это и побудило его постараться обойтись безъ метафизики.

Противъ принятой имъ постановки вопроса онъ приводитъ два возраженія, которыя онъ старается опровергнуть. Первое касается теоріи познанія, второе—свободы воли.

Относительно теоріи познанія возраженіе состоитъ въ томъ, что нравственность предполагаетъ отношеніе къ другимъ людямъ; между тѣмъ реальное существованіе какихъ бы то ни было предметовъ внѣ насъ, принимаемое на вѣру непосредственнымъ чувствомъ, подвергается скептическому сомнѣнію и утверждается только путемъ философскаго изслѣдованія, которое поэтому должно предшествовать изложенію нравственной философіи.

Противъ этого г. Соловьевъ совершенно справедливо замѣчаетъ, что нравственная философія можетъ безъ этого обойтись и считать вопросъ рѣшеннымъ въ положительномъ смыслѣ. Дѣйствительно, сомнѣніе въ реальномъ существованіи вещей внѣ насъ, совершенно законное противъ непосредственнаго чувства, составляетъ въ философіи лишь преходящій моментъ: это, можно сказать, только первый ея шагъ, выражающій необходимость изслѣдованія. Въ результатѣ же получается то самое, что указывается и непосредственнымъ чувствомъ, то-есть что представляющіеся намъ предметы дѣйствительно существуютъ внѣ насъ, а не суть только обманъ воображенія. Нравственная философія можетъ прямо признать этотъ результатъ, какъ данный.

Но если этимъ устраняется приведенное г. Соловьевымъ возраженіе, касающееся теоріи познанія, то не устраняются другія, гораздо болѣе важныя и которыя онъ почему-то опускаетъ. Утверждая философскую не-

зависимость этики отъ религіи, г. Соловьевъ говоритъ, что «нравственность познается тѣмъ же самымъ разумомъ, который ее создаетъ, слѣдовательно, здѣсь познаніе совпадаетъ съ своимъ предметомъ, не оставляя мѣста для критическихъ сомнѣній. Ходъ и результатъ этого мысленнаго процесса отвѣчаютъ сами за себя, не предполагая ничего, кромѣ общихъ логическихъ и психологическихъ условій всякой умственной дѣятельности» (стр. 14). Но если нравственность создается разумомъ, то надобно знать, что же такое этотъ разумъ, каковы его свойства и законы? Способенъ ли онъ раскрывать намъ какія-либо абсолютныя начала и предъявлять волѣ абсолютныя требованія, какъ руководство къ дѣятельности? Очевидно, что всѣ эти вопросы относятся къ области теоретической философіи, а безъ рѣшенія ихъ невозможна и нравственная философія. Когда Кантъ, котораго г. Соловьевъ считаетъ основателемъ нравственной философіи, какъ науки, развивалъ свою теорію практическаго разума, онъ предпослалъ ей критику чистаго разума, безъ которой первая не имѣла бы ни основанія, ни смысла. Въ настоящее время обойтись безъ этого тѣмъ менѣе возможно, что результаты критики Канта подвергаются весьма настойчивому отрицанію. Господствующая нынѣ эмпирическая школа отвергаетъ всякое умозрѣніе, а съ тѣмъ вмѣстѣ и всякую возможность познавать абсолютное и выставлять какія бы то ни было безусловныя требованія. Вѣрна эта критика или нѣтъ, во всякомъ случаѣ она требуетъ тщательнаго пересмотра всего вопроса о познаніи и въ особенности утвержденія возможности и границъ умозрительныхъ выводовъ на вполнѣ достовѣрныхъ основаніяхъ. Г. Соловьеву хорошо извѣстно, что до сихъ поръ это не сдѣлано; а пока этого нѣтъ, какъ же мы будемъ говорить о разумѣ, какъ источникѣ нравственныхъ требованій? Неопредѣленныхъ «логическихъ и психологическихъ условій всякой умственной дѣятельности» для этого совершенно недостаточно. Большая часть нашихъ споровъ происходитъ отъ того, что каждый по-

своему понимаетъ и толкуетъ логику и психологію. Во всякомъ случаѣ никакого научнаго зданія на этомъ шаткомъ фундаментѣ построить нельзя. Нравственная философія, какъ наука, возможна только на прочномъ основаніи теоретической философіи. Безъ этого она останется чисто произвольнымъ построеніемъ или зданіемъ, висящимъ на воздухѣ.

Столь же, если не болѣе, важенъ для нравственной философіи вопросъ о свободѣ воли. Не отрицая свободы воли, изслѣдованіе которой принадлежитъ метафизикѣ, г. Соловьевъ утверждаетъ, что нравственная философія можетъ безъ нея обойтись. По его мнѣнію, свобода воли въ смыслѣ безпричиннаго хотѣнія проявляется только въ уклоненіяхъ отъ нравственнаго закона; въ нравственныхъ же дѣйствіяхъ ея нѣтъ. Здѣсь «воля есть только опредѣляемое, а опредѣляющее есть идея добра, или нравственный законъ, всеобщій, необходимый и ни по содержанію, ни по происхожденію своему отъ воли не зависящій, а полагаемый разумомъ» (стр. 28). Со стороны же субъекта нужны только достаточное пониманіе этой идеи и достаточная воспріимчивость къ нравственнымъ мотивамъ. Но ни то, ни другое отъ произвола не зависитъ. Первое дается просвѣщеніемъ разума, и въ этомъ отношеніи этика не только совмѣстна съ детерминизмомъ, но обусловливаетъ собою высшее проявленіе необходимости. Второе же есть естественное качество, которое можетъ существовать въ большей или меньшей степени или даже вовсе отсутствовать, подобно тому какъ ударъ кія, приводящій въ движеніе билліардный шаръ, не производитъ никакого дѣйствія на солнечный лучъ или подобно тому, какъ сочная трава, которая возбуждаетъ неодолимое влеченіе въ коровѣ, не служитъ никакимъ мотивомъ хотѣнія для кошки. «Если равнодушіе солнечнаго луча къ палочнымъ ударамъ, — говоритъ г. Соловьевъ, — или отвращеніе плотояднаго животнаго отъ растительной пищи считать проявленіемъ свободной воли, тогда, конечно, добрыя или злыя дѣйствія человѣка также

придется признать произвольными, но это будетъ лишь прекрасное внесеніе сбивчивой терминологіи и ничего болѣе». Въ дѣйствительности, когда законъ ясно сознанъ и существуетъ достаточная воспріимчивость, онъ дѣйствуетъ съ такою же неотразимою необходимостью, какъ и всякая причина. Когда человѣкъ высокаго нравственнаго развитія подчиняетъ свою волю идеѣ добра, онъ поступаетъ не произвольно, а по чистой необходимости. Его субъективная воспріимчивость не есть дѣйствіе произвола, а личное его качество, которое влечетъ его съ неодолимою силой (стр. 28—30).

Такова теорія, съ помощью которой г. Соловьевъ думаетъ устранить вопросъ о свободѣ воли изъ области нравственныхъ дѣйствій. Тутъ что ни слово, то приходится ставить вопросительный знакъ. Во-первыхъ на какомъ основаніи подъ именемъ свободы воли разумѣется безпричинное хотѣніе, а не выборъ между различными мотивами? Мотивъ, какъ объясняетъ самъ г. Соловьевъ, не есть физическая причина, дѣйствующая механическимъ образомъ, а представленіе будущаго, которому могутъ быть противопоставлены другія представленія. Каждое изъ нихъ возбуждаетъ извѣстныя желанія и влеченія; но человѣкъ, какъ разумное существо, имѣетъ способность воздерживать свои влеченія, взвѣшивать ихъ послѣдствія и рѣшать на основаніи свободнаго выбора. Въ этомъ, а не въ безпричинномъ хотѣніи можно полагать свободу воли. Во всякомъ случаѣ для установленія этого понятія требуется изслѣдованіе, а оно возможно только въ метафизикѣ. Во-вторыхъ, откуда авторъ беретъ, что ясно сознанная идея добра дѣйствуетъ съ неотразимою силой, какъ механическая причина? Признаваемая имъ же свобода избирать зло доказываетъ противное: если я свободенъ уклоняться отъ закона, то я свободенъ и его исполнять. Тутъ является противорѣчіе въ самыхъ мысляхъ автора. Въ-третьихъ, самое исканіе истины, стремленіе выяснить себѣ нравственный законъ, есть актъ воли, подготовляющій всякое нравственное рѣ-

шеніе. То же относится, въ-четвертыхъ, и къ воспріимчивости объекта къ нравственнымъ мотивамъ. Это — не естественное качество, данное природою разъ навсегда. Человѣкъ самъ работаетъ надъ собою, воздерживаетъ свои дурныя влеченія и старается развивать добрыя. Въ этомъ состоитъ его нравственное достоинство. Сравнивать стремленіе человѣка къ добру съ воспріимчивостью коровы къ сочной травѣ или билліарднаго шара къ палочнымъ ударамъ есть, поистинѣ, нѣчто чудовищное. Этого всего менѣе можно было ожидать отъ философа съ такими высокими нравственными стремленіями, какъ г. Соловьевъ.

Для нравственности свободная воля составляетъ первое и необходимое условіе. Безъ этого нѣтъ ни понятія о законѣ, какъ обязательномъ предписаніи, ни понятія о должномъ. И то, и другое имѣетъ смыслъ единственно въ отношеніи къ существамъ, одареннымъ свободною волей, а не къ тѣмъ, которыя повинуются закону, какъ естественному влеченію или физической необходимости. Поэтому Кантъ справедливо считалъ свободу воли необходимымъ постулатомъ нравственной философіи. Нравственно только то, что человѣкъ дѣлаетъ не по необходимости, а по свободному внутреннему изволенію. Это до такой степени вѣрно, что самъ г. Соловьевъ, отвергнувъ свободу воли въ нравственныхъ дѣйствіяхъ и изгнавъ это начало изъ своей этики, на каждомъ шагу къ нему прибѣгаетъ и его признаетъ. На страницѣ 205 мы читаемъ: «Вѣдь никто же не станетъ доказывать, что моллюскъ или губка могутъ познавать истину и *свободно* согласовать свою волю съ абсолютнымъ добромъ». На стр. 210: «Полное, сознательное и *свободное* соединеніе съ Божествомъ есть именно то, чего Богъ хочетъ окончательно—безусловное добро. *Внутренная свобода*—существенное условіе этого совершенства, или полнаго добра». На стр. 249: «Чтобы согласіе (собирательной воли въ человѣчествѣ на возсоединеніе съ Богомъ) было совершенно *свободнымъ*, чтобъ оно не было дѣломъ превозмогающей

высшей силы, а настоящимъ нравственнымъ актомъ или исполненіемъ внутренней правды, нужно было Христу удалиться въ запредѣльную сферу невидимаго бытія и удержать свое явное дѣйствіе въ исторіи». На стр. 257: «Жизнь человѣка уже сама по себѣ, и сверху и снизу, есть невольное участіе въ прогресивномъ существованіи человѣчества и цѣлаго міра; *достоинство* этой жизни и смыслъ всего мірозданія требуютъ только, чтобы это невольное участіе каждаго во всемъ становилось *вольнымъ*, все болѣе и болѣе сознательнымъ и *свободнымъ*, то-есть дѣйствительно *личнымъ*».

Все это вѣрно; но какое же право имѣете вы говорить о свободѣ, когда вы ее изгнали изъ этики?—Очевидно, что, желая построить нравственную философію безъ метафизики, г. Соловьевъ вовлекается въ нескончаемыя противорѣчія.

Мало того: самая идея абсолютнаго добра, которая полагается въ основаніе этики, есть метафизическое начало, требующее поэтому метафизическаго объясненія. *Идея*, *абсолютное*, *добро*, какъ конечное совершенство, все это—метафизическія понятія, которыхъ значеніе раскрывается только въ метафизикѣ. Пытаясь устранить возраженія противъ отдѣленія этики отъ метафизики, г. Соловьевъ почему-то обходитъ это, между тѣмъ какъ оно кидается въ глаза. Очевидно, что при такой постановкѣ вопросъ становится неразрѣшимымъ. Приходится, волею или неволею, вводить заднею дверью то, что было вытолкнуто въ переднюю. Но эти необходимыя понятія вводятся не какъ извѣстныя, обслѣдованныя начала, которыхъ происхожденіе и смыслъ прочно утверждены, а какъ незнакомыя маски, появляющіяся въ домъ на святки: онѣ передъ вами пляшутъ и рѣзвятся, а хозяинъ не знаетъ, кто онѣ такія и зачѣмъ онѣ къ нему пришли. Простыми словами: приходится орудовать понятіями, принятыми на вѣру, которыхъ происхожденіе неизвѣстно и значеніе произвольно, и такъ же произвольно прилагать ихъ къ явленіямъ жизни и человѣческой дѣятель-

ности. Именно такъ принужденъ дѣйствовать г. Соловьевъ вслѣствіе своего стремленія построить этику безъ метафизики. Это обнаруживается уже съ первыхъ шаговъ его изслѣдованія.

II.

Г. Соловьевъ начинаетъ съ трехъ основныхъ психологическихъ фактовъ, въ которыхъ по его мнѣнію, заключается корень всѣхъ нравственныхъ понятій и отношеній. Все дальнѣйшее является только логическимъ развитіемъ этихъ основныхъ началъ. Эти три факта суть: стыдъ, жалость, или состраданіе, и благоговѣніе. Первый относится къ низшей, матеріальной природѣ, второй—къ равнымъ или подобнымъ намъ существамъ, третій—къ тому, что стоитъ выше насъ, первоначально къ родителямъ, а затѣмъ къ Божеству. Этою схемою исчерпывается все содержаніе нравственности. Послѣднія два чувства мы находимъ и у животныхъ; первое же, по мнѣнію г. Соловьева, свойственно исключительно человѣку и служитъ указаніемъ его высшей, нравственной природы, возвышающейся надъ матеріальнымъ міромъ. Поэтому онъ посвящаетъ ему особенное вниманіе.

Когда мы имѣемъ дѣло съ фактомъ, то необходимо прежде всего обстоятельное изслѣдованіе явленій во всей ихъ полнотѣ. Только изъ ихъ сопоставленія и сравненія можно вывести достовѣрное и правильное общее заключеніе. Таково непреложное требованіе опытной методы, съ помощью которой наука изслѣдуетъ факты. Но ничего подобнаго мы у г. Соловьева не находимъ. Изъ многообразныхъ явленій стыда онъ ограничивается областью половыхъ отношеній, и тутъ онъ общую характеристику этого факта выводитъ не изъ разсмотрѣнія явленій, а прямо какъ очевидную истину. По его мнѣнію, въ чувствѣ стыда выражается отношеніе человѣка къ собственной своей матеріальной природѣ вообще, какъ къ чему-то другому, чуждому и *недолжному*. Стыдясь своей матеріальной природы, человѣкъ тѣмъ самымъ показы-

ваетъ, что онъ стоитъ выше ея; онъ является нравственнымъ существомъ.

Но точно ли половой стыдъ выражаетъ собою нѣчто *недолжное?* Откуда это взято? Опытъ всѣхъ временъ и народовъ удостовѣряетъ насъ, напротивъ, что въ бракѣ половыя отношенія суть нѣчто *должное;* отъ нихъ зависитъ самое существованіе человѣческаго рода. Бракъ освящается и закономъ, и религіей. Апостолъ объявляетъ отъ имени Христа и Церкви, что это великая тайна: «и будетъ два въ плоть едину». Г. Соловьевъ, который считаетъ плоть кореннымъ зломъ, возмущеніемъ матеріи противъ духа, могъ бы вспомнить этотъ текстъ. Между тѣмъ въ *должныхъ* отношеніяхъ стыдливость женщины проявляется, можетъ-быть, въ большей степени, нежели въ недолжныхъ, когда физическое влеченіе заглушаетъ всякія другія чувства.

Съ другой стороны, мужчины, можно сказать, почти безъ исключенія, кромѣ развѣ нѣкоторыхъ изувѣровъ, не стыдятся избытка матеріальной силы, а стыдятся ея недостатка. Не побѣды, а неудачи составляютъ предметъ стыда. Лишеніе способности считается для мужчины позоромъ. Хорошо или дурно такое воззрѣніе, это другой вопросъ; мы имѣемъ здѣсь дѣло съ фактомъ и факты показываютъ, что человѣкъ вовсе не стыдится быть животнымъ, а напротивъ, этимъ гордится. Аскеты, съ точки зрѣнія отвлеченныхъ нравственныхъ началъ, могутъ говорить, что имъ угодно, психологическій фактъ остается непоколебимъ.

Есть и другіе факты, которыхъ нельзя не принять во вниманіе. Если мы хотимъ вывести какое-нибудь общее заключеніе насчетъ отношенія стыда къ матеріальной природѣ, мы, въ силу строго научнаго требованія, должны взять различныя проявленія матеріальной жизни и сравнить ихъ между собой. Кромѣ половыхъ отношеній, есть другая, не менѣе важная матеріальная функція нашего организма, которую самъ г. Соловьевъ, говоря объ аскетизмѣ, признаетъ одною изъ главныхъ, именно, вос-

принятіе пищи. Эта функція еще тѣснѣе связана съ животною жизнью, нежели половыя отношенія. Безъ послѣднихъ животное можетъ жить, а безъ первой никогда. Воспринятіе пищи необходимо во всѣхъ возрастахъ и для всѣхъ особей безъ исключенія. Какъ же относится къ этому чувство стыда? Когда человѣкъ ѣстъ и пьетъ, прячется ли онъ отъ другихъ, стыдясь показать, что онъ животное? Ничуть не бывало; онъ созываетъ друзей и знакомыхъ и устраиваетъ жирные пиры со множествомъ яствъ и такимъ же количествомъ винъ. Это—фактъ всеобщій. Но есть другое отправленіе, относящееся къ тому же разряду, которое человѣкъ совершаетъ въ тайнѣ, скрываясь отъ другихъ. Онъ не стыдится наполненія себя матеріей, но онъ стыдится освобожденія отъ излишней матеріи. Что же, это освобожденіе отъ ненужной пищи есть тоже *недолжное?* Любопытно бы знать, какъ г. Соловьевъ разрѣшаетъ этотъ вопросъ.

Стыдъ въ половыхъ отношеніяхъ имѣетъ однако свое спеціальное значеніе, которое могло бы предохранить автора отъ слишкомъ поспѣшныхъ выводовъ. Г. Соловьевъ признаетъ, что «самостоятельное и первоначальное значеніе стыда было бы устранено, если бы удалось связать этотъ нравственный фактъ съ какою-нибудь матеріальною пользою для особи или для рода въ борьбѣ за существованіе. Въ такомъ случаѣ стыдъ можно было бы объяснить какъ одно изъ проявленій инстинкта животнаго самосохраненія, индивидуальнаго или общественнаго» (стр. 42). Но, по увѣренію г. Соловьева, такой связи невозможно найти. Онъ усматриваетъ даже внутреннее противорѣчіе въ воззрѣніи, которое видитъ въ стыдѣ предохранительное средство отъ половыхъ излишествъ. «Когда, говоритъ онъ, противъ пагубныхъ излишествъ оказывается у человѣка безсильнымъ самый основной и могущественный инстинктъ самосохраненія, то откуда же возьметъ силу новый, производный инстинктъ стыда? А если (какъ оно и есть на самомъ дѣлѣ) инстинктивныя внушенія этого чувства не имѣютъ надъ человѣкомъ до-

статочной власти, то, значитъ, никакой спеціальной полезности у стыда не оказывается, и онъ остается необъяснимъ съ утилитарно-матеріалистической точки зрѣнія. Вмѣсто того, чтобы быть противовѣсомъ человѣческихъ злоупотребленій или нарушеній естественныхъ нормъ, онъ является только лишнимъ предметомъ для такихъ нарушеній, то-есть совершенно ненужнымъ осложненіемъ» (стр. 42 — 3). Какъ будто инстинкты влекутъ человѣка съ такою же неотразимою силою, какъ животныхъ! Они даны ему какъ указаніе и сдержка, а отнюдь не какъ физическіе законы, которымъ онъ повинуется машинально. Свобода воли, устраненная г. Соловьевымъ изъ области этическихъ изслѣдованій, дѣлаетъ то, что человѣкъ способенъ воздерживать, направлять и даже подавлять свои инстинкты, иногда себѣ на пользу, а иногда, въ силу той же свободы, во вредъ себѣ и другимъ. Слѣдовательно, изъ того, что извѣстный инстинктъ не дѣйствуетъ съ неотразимой силой, отнюдь нельзя заключать, что онъ безполезенъ. Еще меньшее значеніе имѣетъ другое соображеніе, приводимое г. Соловьевымъ. Онъ ссылается на то, что стыдливость проявляется всего сильнѣе въ молодыхъ лѣтахъ, до наступленія половыхъ отношеній; слѣдовательно, говоритъ онъ, «когда является стыдъ, *еще* не можетъ быть рѣчи о злоупотребленіяхъ, а когда является злоупотребленіе, тогда уже нечего говорить о стыдѣ... гдѣ стыдъ могъ бы быть полезенъ, его нѣтъ, а тамъ, гдѣ онъ есть, онъ вовсе не нуженъ» (стр. 43—44). Неужели же г. Соловьеву неизвѣстно, что злоупотребленія всего опаснѣе именно въ молодыхъ лѣтахъ, когда половыя чувства только что пробуждаются, а разумъ и воля еще недостаточно развиты, чтобы дать имъ должное направленіе? Именно тутъ инстинктъ замѣняетъ недостатокъ знанія и опыта.

Но что всего удивительнѣе, это—то, что г. Соловьевъ не обратилъ никакого вниманія на спеціальную пользу стыда, какъ предохраненія отъ чужой похоти и отъ безпорядочныхъ смѣшеній. Человѣкъ, не только по своей

духовной природѣ, но и по своей физической организаціи, предназначенъ къ брачной и семейной жизни. Долгое малолѣтство дѣтей и беззащитное положеніе въ особенности беременной женщины требуютъ постояннаго присутствія отца семейства. Отсюда рождается крѣпкая связь, которая дѣлаетъ эти отношенія исключительными. Съ этимъ несовмѣстно безпорядочное смѣшеніе, а оно вызывается всѣмъ, что способно возбудить чужую похоть. Противъ этого предохранительнымъ средствомъ служитъ чувство стыда. Оно побуждаетъ человѣка прикрывать свое тѣло, которому природа отказала даже въ покрывающей животныхъ шерсти, и совершать должное втайнѣ, для того чтобы не подать поводъ къ недолжному. Ничего другого тутъ нельзя искать, а потому никакихъ общихъ заключеній относительно матеріальной природы вообще изъ этого факта нельзя вывести.

Всего менѣе позволительно изъ факта стыда выводить безусловное осужденіе половыхъ отношеній, какъ дѣлаетъ г. Соловьевъ. «Плотское условіе размноженія для человѣка, говоритъ онъ, есть зло; въ немъ выражается перевѣсъ безсмысленнаго матеріальнаго процесса надъ самообладаніемъ духа, это есть дѣло противное достоинству человѣка, гибель человѣческой любви и жизни; нравственное отношеніе наше къ этому факту должно быть рѣшительно отрицательное: мы должны стать на путь его ограниченія и упраздненія; а когда и какъ совершится это упраздненіе во всемъ человѣчествѣ или хотя бы въ насъ самихъ, — это вопросъ, вовсе не принадлежащій къ нравственной области. Если высшая Премудрость, по всегдашнему своему обыкновенію — извлекать изъ зла бо̀льшее добро, пользуется нашими плотскими грѣхами для усовершенствованія человѣчества посредствомъ новыхъ поколѣній, то это, конечно, служитъ къ ея славѣ, а нашему — утѣшенію, но не оправданію. Вѣдь такимъ же образомъ поступаетъ она и со всякимъ другимъ зломъ, чѣмъ, однако, ни различіе добра отъ зла, ни обязательность для насъ перваго нисколько не упра-

здняются. Полагать же, что проповѣдь полового воздержанія, хотя бы самая энергичная и успѣшная, можетъ *преждевременно* прекратить физическое размноженіе человѣческой породы и привести ее къ гибели, есть мнѣніе столь нелѣпое, что по справедливости слѣдуетъ усомниться въ его искренности. Пока для обновленія человѣческаго рода необходима смѣна поколѣній, охота къ произведенію этой смѣны навѣрное не оскудѣетъ въ людяхъ" (стр. 77—8).

Едва вѣришь своимъ глазамъ, читая эти превосходящіе всякую мѣру софизмы. Когда говорятъ, что Провидѣніе извлекаетъ добро изъ зла, то имѣются въ виду такіе человѣческіе поступки, которые не составляютъ законъ природы, а, напротивъ являются уклоненіемъ отъ закона. Здѣсь же мы имѣемъ настоящій законъ природы, простирающійся на весь органическій міръ и обезпечивающій смѣну поколѣній. Безсмертные могутъ не плодиться; но земныя существа, которыя рождаются и умираютъ, не могутъ не плодиться, иначе родъ прекратится. «Для человѣка, признающаго надъ собой безусловно совершенное начало дѣйствительности, или волю Божію, — говоритъ г. Соловьевъ, — всякая необходимость есть выраженіе этой воли» (стр. 447); слѣдовательно, законъ физическаго размноженія земныхъ существъ есть выраженіе воли Божьей. Если это — зло, то это — зло, установленное самимъ Богомъ. Объясненіе г. Соловьева нельзя назвать иначе, какъ кощунствомъ. Когда же мы вспомнимъ, что изъ тѣхъ отношеній, которыя г. Соловьевъ безусловно осуждаетъ, какъ нравственное зло, вытекаетъ самое высокое и святое, что есть на землѣ, семейныя радости, материнскія чувства, которыя безъ нихъ бы не существовали, то мы не можемъ не изумляться смѣлости логики, которая рѣшается дѣлать подобныя заключенія. Изъ того же факта, по теоріи г. Соловьева, вытекаетъ, наконецъ, самое благоговѣніе къ Богу, которое начинается съ почитанія родителей: если нѣтъ родителей, то очевидно нѣтъ и благоговѣнія.

Но какая же это однако странная логика, которая приводитъ насъ къ подобнымъ заключеніямъ? Въ дѣйствительности тутъ никакой логики нѣтъ, а есть только то, что было указано выше: произвольное заимствованіе метафизическихъ понятій и столь же произвольное приложеніе ихъ къ фактамъ. Г. Соловьеву почему-то заблагоразсудилось признать стыдъ выраженіемъ недолжнаго. Не разобравъ, что̀ такое должное и недолжное, не выяснивъ этихъ понятій, онъ прямо прилагаетъ къ этому факту заимствованный у Канта категорическій императивъ. На сцену является разумъ, который «изначала предъявляетъ и къ нравственной сферѣ свое требованіе всеобщности и необходимости. «Разумное сознаніе,—говоритъ г. Соловьевъ,—не можетъ удовлетвориться случайнымъ существованіемъ относительно добрыхъ качествъ, изъ которыхъ не вытекаетъ никакого общаго правила: самое первоначальное различеніе добра и зла уже содержитъ въ себѣ идею добра, или блага, какъ такого, заключающаго въ себѣ *безусловную* норму жизни и дѣятельности» (стр. 57). Прилагая это требованіе безусловной нормы къ факту стыда, или возводя послѣднюю на степень безусловной нормы, мы и получаемъ безусловное осужденіе всякихъ половыхъ отношеній.

Для того, чтобы оправдать такой выводъ, мы очевидно должны предварительно выяснить, что такое разумъ, въ чемъ состоятъ его требованія всеобщности и необходимости и до какой степени они прилагаются къ нравственной сферѣ вообще и къ отдѣльнымъ фактамъ въ особенности. Но ничего подобнаго г. Соловьевъ намъ не даетъ и не можетъ дать, ибо онъ съ самаго начала отвергъ метафизику, которая одна можетъ выяснить всѣ эти понятія. Между тѣмъ далеко не всякій фактъ можетъ быть возведенъ на степень безусловной нормы. Можно даже думать, что фактъ, какъ таковой, вовсе къ этому неспособенъ. Въ фактѣ нѣтъ ничего безусловнаго; фактъ есть отдѣльное явленіе въ ряду другихъ явленій, слѣдовательно нѣчто весьма условное. Научная логика требуетъ, чтобы

онъ былъ изслѣдованъ на своемъ мѣстѣ и въ своихъ предѣлахъ, чтобы были показаны его специфическія свойства и его отношенія къ граничащимъ съ нимъ явленіямъ. Общій выводъ можетъ быть сдѣланъ только изъ сопоставленія фактовъ и далѣе ихъ не идетъ. Все остальное произвольно.

Поэтому нѣтъ ни малѣйшаго основанія распространять фактъ полового стыда на другія явленія матеріальной жизни и выводить изъ этого общее заключеніе на счетъ отношенія матеріи къ духу, какъ дѣлаетъ г. Соловьевъ. «Норма, логически предполагаемая фактомъ стыда,—говоритъ онъ,—гласитъ въ самомъ общемъ своемъ выраженіи: *животная жизнь въ человѣкѣ должна быть подчинена духовной*. Это положеніе имѣетъ обязательную (аподиктическую) силу, ибо оно есть правильный выводъ изъ факта на основаніи логическаго закона тождества» (стр. 65). Ровно никакого тождества тутъ нѣтъ, а потому нѣтъ и никакой логики. Когда мы изъ совершенно точно обслѣдованнаго химическаго соединенія заключаемъ, что и въ другихъ случаяхъ, при совершенно тождественныхъ условіяхъ, тѣ же самые элементы будутъ соединяться точно такимъ же образомъ, мы дѣлаемъ заключеніе на основаніи логическаго закона тождества; но мы не можемъ сдѣлать никакого заключенія насчетъ другихъ соединеній на томъ только основаніи, что тѣ и другіе суть химическіе элементы. Точно такъ же и здѣсь, изъ факта полового стыда, даже если бы это было постоянное явленіе, чего въ дѣйствительности нѣтъ, мы не можемъ сдѣлать никакого логическаго заключенія о фактѣ воспринятія пищи, на томъ только основаніи, что оба суть физическія отправленія. Въ фактѣ воспринятія пищи никакого стыда не замѣчается, и мы точно съ такою же основательностью могли бы вывести отсюда, что не должно быть стыда и въ половыхъ отношеніяхъ. Это не логика, а, напротивъ, недостатокъ логики.

Замѣтимъ, что, при всей своей безстрашности въ логическихъ выводахъ, г. Соловьевъ является тутъ не совсѣмъ

послѣдовательнымъ. Онъ не рѣшился провести свое безусловное начало до конца и объявить восприятіе пищи такимъ же зломъ, какъ половыя отправленія, хотя по закону тождества, это очевидно слѣдовало бы, и рѣшительно не видать, почему къ этимъ двумъ функціямъ прилагаются разныя мѣрки. Относительно пищи проповѣдуется только аскетическое воздержаніе, въ особенности отъ животной пищи. Выводимый г. Соловьевымъ общій законъ, требующій подчиненія животной жизни духовной, не оправдываетъ того суроваго отрицанія, которое почему-то постигло половыя отношенія.

Въ этихъ предѣлахъ, какъ осужденіе излишествъ, аскетическія наставленія г. Соловьева весьма назидательны; но это — проповѣдь, а не нравственная философія. Философія требуетъ прежде всего выясненія понятій. Для того, чтобы философски установить какъ общій законъ, что животная или матеріальная жизнь должна подчиняться духовной, надобно опредѣлить, что такое матерія и что такое духъ; надобно изслѣдовать и ихъ фактическія отношенія; изъ этого уже можно, съ большею или меньшею достовѣрностью, вывести, какимъ это отношеніе *должно* быть. Желая обойтись безъ метафизики, г. Соловьевъ считаетъ все это совершенно излишнимъ. Для него достаточно указать на то, «что ясное сознаніе выше темнаго ощущенія, что разумный принципъ достойнѣе слѣпого инстинкта, что духовное самообладаніе лучше, чѣмъ самозабвеніе въ физическомъ процессѣ. Если же, говоритъ онъ, человѣкъ соединяетъ въ себѣ два различные элемента, находящіеся между собой въ отношеніи высшаго и низшаго, то требованіе подчиненности послѣдняго первому заключается уже въ самомъ понятіи» (стр. 65). Смѣю думать, что такое легкое рѣшеніе важнѣйшихъ вопросовъ, въ нѣсколькихъ строкахъ, можетъ быть умѣстно въ журнальной статьѣ, но для философскаго изслѣдованія этого мало. Тутъ требуется выяснить, что такое высшее и низшее, въ чемъ заключается мѣрило достоинства, въ особенности, что такое

должное и каково отношеніе этого начала къ фактическому отношенію элементовъ. Если въ большинствѣ человѣческаго рода чувственныя влеченія преобладаютъ надъ духовными стремленіями, то въ силу чего можемъ мы требовать обратнаго отношенія? У животныхъ есть тоже разумъ; однако онъ служитъ имъ только средствомъ для удовлетворенія животныхъ влеченій; почему же въ человѣкѣ отношеніе должно быть иное? Мы весьма часто видимъ, что слѣпые инстинкты дѣйствуютъ вѣрнѣе, нежели соображенія разсудка. А что касается до мощи, то вѣчные и неизмѣнные законы физической природы властвуютъ надъ бреннымъ существомъ человѣка, который является только песчинкою въ необъятномъ физическомъ мірѣ. На какомъ же основаніи будетъ онъ признавать себя владыкою матеріи? Наконецъ, что такое господство и подчиненіе? Человѣкъ господствуетъ надъ природой, то есть пользуется ея силами для своихъ цѣлей, только познавая и исполняя ея законы: онъ властвуетъ, подчиняясь. Ясно, что этотъ вопросъ не такъ простъ; онъ не рѣшается двумя строками. Нравственный проповѣдникъ можетъ довольствоваться нѣсколькими общими фразами: для науки требуется совершенно иное. Но тутъ менѣе, нежели гдѣ-либо, можно обойтись безъ метафизики.

Самъ г. Соловьевъ повидимому не счелъ свою аскетическую проповѣдь достаточною для убѣжденія людей; но, чтобы дать ей болѣе твердости, онъ, вмѣсто метафизики, прибѣгаетъ къ физикѣ. Отъ послѣдней онъ заимствуетъ законъ сохраненія энергіи, который онъ считаетъ непреложнымъ закономъ, управляющимъ всѣми реальными явленіями міра. «Хотя по идеальной своей сущности,— говоритъ онъ,—духовное бытіе не однородно съ матеріальнымъ, но по своему фактическому существованію въ дѣйствительномъ человѣкѣ, какъ сила воплощенная, духъ или, точнѣе, жизнь духа есть только видоизмѣненіе (трансформація) матеріальнаго бытія, то-есть ближайшимъ образомъ животной души. Съ этой реальной точки зрѣнія это—два вида энергіи, превратимые одинъ въ

другой, подобно тому, какъ механическое движеніе превращается въ теплоту и обратно, — такъ что и для духовной жизни законъ сохраненія энергіи имѣетъ полное примѣненіе. Плоть (т.-е. животная душа, какъ самостоятельная) сильна только слабостью духа, живетъ только его смертью. А потому и духъ для своего сохраненія и усиленія требуетъ ослабленія плоти, приведенія ея изъ дѣйствующаго состоянія въ потенціальное. Таковъ реальный смыслъ выставленной выше нравственной нормы, или основоположенія, что плоть должна быть подчинена духу» (стр. 69). Съ этой точки зрѣнія «требуется, во-первыхъ, оградить духовную жизнь отъ захватовъ плотскаго начала и, во-вторыхъ, сдѣлать животную жизнь лишь потенціей и матеріей духа» (тамъ же).

Какимъ образомъ возможно, чтобы жизнь или дѣйствіе одной сущности являлось только видоизмѣненіемъ другой, совсѣмъ иного рода сущности, это для читателя остается совершенно непонятнымъ. Жизнь или дѣйствіе сущности есть собственное ея явленіе; если же это явленіе есть видоизмѣненіе другой сущности, то послѣдняя тождественна съ первой. Всѣ дѣйствія матеріи сводятся къ механическимъ передвиженіямъ; къ нимъ только относится физическій законъ сохраненія энергіи. Если жизнь духа есть только видоизмѣненіе дѣйствій матеріи, то она представляетъ лишь своеобразную форму физическихъ передвиженій, и никакой собственно духовной жизни нѣтъ. Это именно и утверждаютъ матеріалисты; но какимъ образомъ философъ, проповѣдующій высокія нравственныя начала и подчиненіе матеріи духу, можетъ придти къ такому воззрѣнію, совершенно непостижимо.

Самое приложеніе закона сохраненія энергіи къ душевнымъ явленіямъ показываетъ въ авторѣ весьма слабое пониманіе этого закона, какъ онъ формулируется въ физикѣ. Научная формула состоитъ въ томъ, что при дѣйствіи взаимныхъ силъ, тамъ, гдѣ нѣтъ постороннихъ вліяній, сумма потенціальной и кинетической энергіи всегда остается постоянною. Подъ именемъ потенціаль-

ной энергіи разумѣется способность къ работѣ, или къ производству физическихъ передвиженій; подъ именемъ кинетической энергіи—самое совершеніе передвиженій. Чѣмъ болѣе способность переходитъ въ дѣятельность, тѣмъ менѣе ея остается, и, наоборотъ, чѣмъ болѣе дѣятельность задерживается, тѣмъ болѣе увеличивается способность. Если мы этотъ законъ будемъ прилагать къ взаимнымъ отношеніямъ матеріи къ духу и будемъ разсматривать матерію, какъ потенцію духа, то мы иными словами скажемъ, что матерія есть ничто иное какъ духъ въ недѣятельномъ состояніи, а потому, чѣмъ болѣе она приводится въ дѣятельность, тѣмъ болѣе она одухотворяется. Слѣдовательно, чѣмъ болѣе человѣкъ предается своимъ плотскимъ страстямъ, чѣмъ болѣе онъ ѣстъ, пьетъ и удовлетворяетъ своимъ половымъ влеченіямъ, тѣмъ болѣе онъ одухотворяетъ свою плоть и самого себя. Никакого другого заключенія нельзя сдѣлать изъ приложенія къ этой области закона сохраненія энергіи.

Если же мы будемъ разсматривать матерію и духъ не какъ потенцію и дѣятельность, а какъ двѣ переходящія другъ въ друга формы кинетической энергіи, приравнивая, напримѣръ, матерію къ механическому движенію, а духъ къ теплотѣ, то мы придемъ къ тому же результату. Когда мы приводимъ тѣло въ механическое движеніе, въ немъ, путемъ тренія, возбуждается теплота. Чѣмъ сильнѣе движеніе, тѣмъ больше развивается теплоты, и, наоборотъ, съ уменьшеніемъ движенія уменьшается и теплота. Съ этой точки зрѣнія опять же, чѣмъ болѣе мы будемъ матеріальныя силы приводить въ дѣятельное состояніе, тѣмъ болѣе избытокъ ихъ будетъ превращаться въ духовную дѣятельность, которая при такомъ взглядѣ дѣйствительно представляется видоизмѣненіемъ матеріальной сущности; но что остается тутъ отъ нравственнаго начала? Оно обращается въ нуль. Если таковъ реальный смыслъ выставленной г. Соловьевымъ нравственной нормы, то онъ безсознательно погруженъ въ чистѣйшій матеріализмъ. Къ этому и ведетъ

замѣна метафизики физикой. Такого рода нравственная философія потому развѣ можетъ считаться общедоступной, что большинство читателей не имѣетъ никакого понятія о томъ, что такое законъ сохраненія энергіи, и принуждено принимать на вѣру то, что ему говорятъ.

Всего менѣе дозволительно приложеніе этого закона къ нравственной области тому, кто признаетъ аксіомой нравственной философіи, что человѣческая личность безконечна (стр. 252). Законъ сохраненія энергіи, напротивъ, весь основанъ на томъ, что сумма силъ ограничена. Прилагать его къ безконечному значитъ вовсе не понимать его значенія. Думается, что лучше было воздержаться отъ этихъ экскурсій въ очевидно незнакомую автору область, тѣмъ болѣе, что это вовсе не требовалось предметомъ. Если же непремѣнно хотѣлось подкрѣпить нравственность физикой, то надобно было навести болѣе точныя справки на счетъ истиннаго смысла прилагаемыхъ началъ.

И къ понятому такимъ образомъ аскетическому закону, вытекающему будто бы изъ чувства стыда, г. Соловьевъ считаетъ возможнымъ пристегнуть, въ видѣ придатка, коренное начало всей нравственной жизни человѣка — *совѣсть*. По его мнѣнію, совѣсть есть только развитіе стыда. «Стыдъ и совѣсть говорятъ разнымъ языкомъ и по разнымъ поводамъ, но смыслъ того, что они говорятъ, одинъ и тотъ же: *это не добро, это не позволено*. Такой смыслъ, говоритъ г. Соловьевъ, заключается уже въ стыдѣ; совѣсть прибавляетъ аналитическое поясненіе: *сдѣлавши это непозволенное или недолжное, ты виновенъ въ злѣ, въ грѣхѣ, въ преступленіи*» (стр. 55).

По всей вѣроятности, представляя совѣсть развитіемъ стыда, г. Соловьевъ руководствовался отчасти указаніями языка, который, при развитіи нравственныхъ понятій, нерѣдко переноситъ на нихъ выраженія, первоначально сложившіяся подъ вліяніемъ физическихъ ощущеній. Можетъ быть, онъ имѣлъ въ виду и библейскій разсказъ о грѣхопаденіи перваго человѣка. Но для нравственной

философіи этого недостаточно; тутъ требуются точный анализъ понятій и изслѣдованіе фактовъ. Съ переходомъ отъ полового стыда къ совѣсти, мы имѣемъ неизмѣримый скачокъ отъ физическаго инстинкта, охраняющаго человѣка отъ чувственныхъ увлеченій, къ сознанію чисто нравственнаго различія добра и зла. Мы видѣли, что толкованіе полового стыда, какъ выраженія недолжнаго, совершенно произвольно, а возведеніе его на степень общаго нравственнаго закона лишено всякаго логическаго основанія. Оно и привело г. Соловьева къ безусловному осужденію половыхъ отношеній, на которыхъ зиждется самое существованіе человѣческаго рода и которыя служатъ источникомъ самыхъ святыхъ человѣческихъ чувствъ. Въ совѣсти, напротивъ, понятія о должномъ и недолжномъ имѣютъ настоящій свой корень. По выраженію Гёте, это — солнце, охраняющее нашъ нравственный міръ:

Sofort nun wende dich nach Innen:
Das Centrum findest du da drinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag;
Wirst keine Regel da vermissen,
Denn das selbstständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag *).

Видѣть въ совѣсти развитіе полового стыда все равно, что признавать солнечный свѣтъ развитіемъ слабыхъ его отраженій въ темныхъ пещерахъ. Въ совѣсти мы имѣемъ свѣтъ, исходящій изъ высшей сверхчувственной области, а не усовершенствованный инстинктъ, относящійся къ физической природѣ. Для общедоступной этики, избѣгающей метафизическихъ объясненій, она составляетъ единственную твердую точку, на которую можно опереться въ изложеніи нравственнаго закона. Конечно, совѣсть указываетъ на метафизическую природу чело-

*) Затѣмъ обратись внутрь себя: тамъ ты найдешь центръ, въ которомъ не можетъ усомниться никакая благородная душа. Тамъ ты для всего найдешь правило, ибо самостоятельная совѣсть есть солнце твоего нравственнаго міра.

вѣка, которая проявляется здѣсь въ реальномъ фактѣ; но, какъ таковой, она дается внутреннимъ опытомъ. Голосъ ея слышенъ каждому человѣку, не отуманенному страстями. Поэтому, нравственному философу надлежало прежде всего изслѣдовать этотъ фактъ, показать его свойства, его требованія и его отношенія къ дѣйствіямъ человѣка. Только на этомъ краеугольномъ камнѣ, а не на половомъ стыдѣ, можно воздвигнуть нравственное зданіе. Но какъ изслѣдовать совѣсть, не касаясь вопроса о свободѣ воли? Совѣсть есть по преимуществу выраженіе внутренней свободы человѣка, отвергающей всякій внѣшній авторитетъ и рѣшающей единственно на основаніи собственнаго сознанія добра и зла. Въ совѣсти человѣкъ является самоопредѣляющимся, а потому нравственнымъ существомъ. Здѣсь неразрывная связь между нравственностью и внутреннею свободой проявляется вполнѣ. Для г. Соловьева эта связь не существуетъ. Поэтому онъ предпочелъ обойти ее молчаніемъ. Совѣсти онъ посвящаетъ небольшую страничку, смѣшивая ее съ половымъ стыдомъ, и затѣмъ о ней нѣтъ болѣе рѣчи. Мы увидимъ, какія печальныя послѣдствія это имѣло для его нравственнаго ученія.

## III.

Столь же шатки и другія основанія нравственности, полагаемыя г. Соловьевымъ. Всѣ нравственныя отношенія къ другимъ людямъ и даже къ животнымъ онъ сводитъ къ отрицательному чувству жалости, или состраданія, которое «состоитъ въ томъ, что данный субъектъ соотвѣтственнымъ образомъ ощущаетъ чужое страданіе или потребность, то-есть отзывается на нихъ болѣе или менѣе болѣзненно, проявляя такимъ образомъ, въ большей или меньшей степени, свою солидарность съ другими» (стр. 46). Г. Соловьевъ отрицаетъ нравственный характеръ сочувствія къ чужимъ радостямъ на томъ основаніи, что, во-первыхъ, чужая радость можетъ имѣть предметомъ что-либо безнравственное, въ каковомъ случаѣ она сама

имѣетъ безнравственный характеръ и сочувствовать ей непозволительно; слѣдовательно, тутъ нравственное значеніе сочувствія опредѣляется не самимъ чувствомъ, а его предметомъ. Во-вторыхъ, только чужое страданіе можетъ быть для насъ побужденіемъ къ дѣйствію, тогда какъ чужая радость не можетъ быть такимъ мотивомъ, ибо тутъ есть уже удовлетвореніе, а потому дѣлать больше нечего; между тѣмъ въ основаніе нравственности, по требованію разума, можно полагать только чувства, содержащія въ себѣ каждый разъ побужденія къ опредѣленному дѣйствію, изъ обобщенія которыхъ образуется затѣмъ опредѣленное нравственное правило, или принципъ.

Оба доказательства не выдерживаютъ критики. Рѣшительно не видно, почему основаніемъ нравственности можетъ быть только такое чувство, которое можетъ служить правиломъ само по себѣ, независимо отъ предмета. Стало быть, любовь къ своей женѣ не можетъ считаться нравственнымъ чувствомъ, потому что возможна безнравственная любовь къ чужой. И тутъ г. Соловьевъ, желая избѣгнуть всякой метафизики, ставитъ требованія разума, взятыя неизвѣстно откуда, и прилагаетъ ихъ безъ всякаго видимаго основанія. Почему, въ самомъ дѣлѣ, требованія разума должны ограничиваться чисто формальными началами, независимыми отъ содержанія? Кантъ, при выводѣ нравственнаго закона, установилъ чисто формальный категорическій императивъ; но онъ уже указалъ на *царство цѣлей*, какъ необходимое содержаніе этого формальнаго закона. Еще болѣе это было выяснено Гегелемъ, который показалъ недостаточность отвлеченной морали и необходимость перехода къ конкретнымъ формамъ, въ которыхъ осуществляются нравственныя требованія. Ограниченіе нравственности состраданіемъ понятно въ тѣхъ системахъ, которыя отрицательно относятся къ конкретнымъ формамъ бытія и сами полагаютъ высшею цѣлью чистое отрицаніе. Таковъ нессимизмъ Шопенгауэра, который въ мірѣ видѣлъ только

зло и окончательною его цѣлью полагалъ возвращеніе къ первобытной, безразличной субстанціи. Таковъ же буддизмъ, который поставилъ себѣ задачею избавленіе человѣка отъ страданій и ведетъ его, путемъ отрѣшенія отъ всего тлѣннаго, къ погруженію въ Нирвану. Но г. Соловьевъ отвергаетъ пессимизмъ Шопенгауэра и критикуетъ мораль буддизма, какъ имѣющую чисто отрицательное значеніе. Онъ требуетъ для нравственности положительнаго содержанія; на какомъ же основаніи ограничиваетъ онъ ее состраданіемъ? Самъ онъ, говоря о трехъ сферахъ, на которыя необходимо раздѣляется вся область соотносящихся съ нами предметовъ, высшей, средней и низшей, признаетъ, что «одно и то же качество или проявленіе можетъ имѣть совершенно различное и даже противоположное значеніе, смотря по тому, къ какой предметной области оно относится» (стр. 134). Стало-быть, качество или дѣйствіе имѣетъ нравственное значеніе не само по себѣ, а въ зависимости отъ предмета. Это прямо противорѣчитъ выставленному выше требованію разума.

Столь же несостоятельно и другое доказательство, приведенное г. Соловьевымъ противъ сочувствія радостямъ, будто оно не можетъ быть источникомъ дѣйствія. Этотъ доводъ имѣлъ бы смыслъ, если бы жизнь человѣческая кончалась данною минутой; но она продолжается. Сочувствуя ближнему, я, конечно, не могу доставить ему то самое удовольствіе, которое онъ уже получилъ; но я могу доставить ему то же или другое удовольствіе въ будущемъ. Даже въ настоящемъ сочувствіе друзей увеличиваетъ радость. Не видать такъ же, почему нравственно только то, что можетъ служить источникомъ непосредственнаго дѣйствія. Развѣ сочувственное настроеніе души само по себѣ не есть нѣчто нравственное? Приведенная г. Соловьевымъ молитва Исаака Сиріянина представляетъ высокій образецъ такого настроенія, совершенно независимо отъ проистекающихъ изъ него дѣйствій. И тутъ г. Соловьевъ подъ именемъ требованій разума выста-

вляетъ совершенно произвольныя положенія, неизвѣстно откуда взятыя.

Но всего менѣе понятны тѣ основанія, на которыхъ г. Соловьевъ строитъ свою теорію состраданія. Шопенгауэръ видѣлъ въ немъ таинственное выраженіе внутренняго единства общей субстанціи, видимо раздѣленной на разобщенныя между собою существа, но связующей ихъ взаимнымъ сочувствіемъ. Г. Соловьевъ справедливо упрекаетъ нѣмецкаго философа въ томъ, что онъ въ своихъ объясненіяхъ руководствовался болѣе риторикой, нежели мыслью. Но самъ онъ, излагая сущность эгоизма и альтруизма, впадаетъ въ совершенно тотъ же недостатокъ. «Все существующее вообще,—говоритъ онъ,—а въ особенности всѣ живыя существа связаны между собою совмѣстностью бытія и единствомъ происхожденія, всѣ суть части и порожденія одной общей матери—природы; нигдѣ и ни въ чемъ нѣтъ той совершенной отдѣльности, о которой говоритъ философъ. Естественная, органическая связь всѣхъ существъ, какъ частей одного цѣлаго, есть фактъ опыта, а не умозрительная идея только, а потому и психологическое выраженіе этой связи — внутреннее участіе одного существа въ страданіи другихъ, состраданіе или жалость—есть нѣчто понятное и съ эмпирической точки зрѣнія. Это участіе существъ другъ въ другѣ соотвѣтствуетъ явному смыслу вселенной, вполнѣ согласно съ разумомъ, или совершенно раціонально. Безсмысленно или ирраціонально, напротивъ, взаимное отчужденіе существъ, ихъ субъективная отдѣльность, противорѣчащая объективной нераздѣльности (стр. 96)... Какъ постоянное свойство и практическій принципъ, безжалостность называется *эгоизмомъ*. Между своимъ *я* и другими существами утверждается здѣсь безусловная противоположность, непроходимая бездна. Я—все для себя и долженъ быть всѣмъ и для другихъ, но другіе сами по себѣ ничто и дѣлаются чѣмъ-нибудь лишь какъ средство для меня; моя жизнь и благополучіе есть абсолютная цѣль, жизнь и благополучіе другихъ допускаются только какъ

орудіе для осуществленія моей цѣли, какъ необходимая среда для моего самоутвержденія. Я—единое средоточіе, а весь міръ только окружность. Хотя такая точка зрѣнія рѣдко высказывается во всей своей чистотѣ, несомнѣнно, однако, что она съ тѣми или другими ограниченіями лежитъ въ основѣ нашей природной жизни... Этотъ принципъ ложенъ по существу, ибо никакой такой безусловной противоположности, никакой такой бездны въ дѣйствительности нѣтъ и быть не можетъ... Эгоизмъ прежде всего *не реаленъ*, фантастиченъ, онъ утверждаетъ несуществующее и невозможное. Считать себя (въ узкомъ или въ широкомъ смыслѣ) исключительнымъ средоточіемъ вселенной въ сущности такъ же нелѣпо, какъ считать себя стеклянною скамейкой или созвѣздіемъ Большой Медвѣдицы» (стр. 104, 105).

Все это объясненіе страдаетъ крайнею неясностью и преувеличеніемъ. Когда г. Соловьевъ говоритъ, что естественная, органическая связь всѣхъ существъ, какъ частей одного цѣлаго, есть фактъ опыта, мы совершенно недоумѣваемъ, что онъ подъ этимъ разумѣетъ. Если, говоря о связи всего существующаго, онъ имѣетъ въ виду законъ всемірнаго тяготѣнія, то изъ него никакой жалости не вытекаетъ, и эта связь не органическая. Если же онъ намекаетъ на теорію Дарвина, то послѣдняя во всякомъ случаѣ есть не болѣе какъ гипотеза, а никакъ не фактъ, и самая эта гипотеза основана не на взаимной связи существъ, изъ которой проистекаетъ будто бы чувство жалости, а на борьбѣ за существованіе, которая ведетъ къ истребленію органическихъ существъ другъ другомъ. Образъ матери-природы, рождающей изъ себя всѣ вещи и въ особенности живыя существа, есть риторическая фигура, которая часто употребляется поэтами, но научнаго значенія не имѣетъ. Рожденіе отъ общей матери не мѣшаетъ ястребу съѣдать воробья и волку пожирать ягненка. Сама природа-мать установила этотъ законъ, создавши животныхъ плотоядныхъ и насѣкомоядныхъ и снабдивши ихъ нужными орудіями для истре-

бленія другихъ. Мать распорядилась такъ, что ея дѣти не могутъ жить иначе, какъ уничтожая другъ друга. Животная жизнь поддерживается только поглощеніемъ другихъ организмовъ, растительныхъ и животныхъ. Самъ г. Соловьевъ признаетъ, что эгоизмъ лежитъ въ основѣ нашей природной жизни. Какъ же можно рядомъ съ этимъ говорить, что онъ не реаленъ, фантастиченъ, что онъ утверждаетъ несуществующее и невозможное? Предпочтеніе себя другимъ есть, напротивъ, міровой фактъ, проистекающій изъ самой природы единичнаго существа. Источникъ его заключается въ томъ, что всякое живое существо непосредственно чувствуетъ свои собственныя удовольствія и страданія, а чужія только черезъ отраженіе. Первыя дѣйствуютъ на него, какъ солнечный свѣтъ въ сравненіи съ луннымъ. Чтобы придать эгоизму не реальный характеръ, г. Соловьевъ принужденъ прибѣгать къ той самой риторикѣ, въ которой онъ упрекаетъ Шопенгауэра. Онъ чрезмѣрно преувеличиваетъ эпитеты; онъ говоритъ о *безусловномъ* противоположеніи себя и своего чужому, объ утвержденіи *бездны* между ними. Въ дѣйствительности, ничего безусловнаго тутъ нѣтъ и никакой бездны не полагается. Всѣ ограниченныя существа живутъ въ весьма условныхъ отношеніяхъ другъ къ другу и очень хорошо это знаютъ. Самый отъявленный эгоистъ отлично понимаетъ, что другіе люди принадлежатъ къ одной съ нимъ человѣческой породѣ; не только онъ между собою и ими не полагаетъ бездны, но старается пользоваться ихъ услугами. Эгоизмъ ничто иное, какъ весьма реальный и общераспространенный фактъ предпочтенія своей пользы чужой. Для этого не нужно ни безусловнаго противоположенія, ни утвержденія какой-либо бездны. Съ этимъ фактомъ совмѣстно и состраданіе, ибо стремленіе къ своей пользѣ не исключаетъ участія въ чужой, пока она не противорѣчитъ первой. Но, какъ фактъ, можно сказать, что альтруизмъ играетъ весьма малую роль въ сравненіи съ эгоизмомъ. Въ области чисто животной жизни

противодѣйствовать послѣднему могутъ только спеціальные инстинкты, какъ материнская любовь, установленная природою для сохраненія рода. Въ человѣческихъ же отношеніяхъ нужно сознаніе высшихъ началъ, возвышащихъ человѣка надъ физическою природою съ ея естественными законами и дѣлающихъ его членомъ міра разумно-свободныхъ существъ. Какъ инстинктъ, состраданіе не можетъ служить основаніемъ нравственности; это не болѣе, какъ ничтожный фактъ среди множества другихъ фактовъ совершенно противоположнаго свойства. Нравственное значеніе оно получаетъ только въ силу высшихъ метафизическихъ началъ.

Самъ г. Соловьевъ ищетъ для него разумныхъ основаній. Онъ находитъ ихъ въ началѣ справедливости. Но и тутъ, за недостаткомъ предварительнаго разъясненія метафизическихъ понятій, построеніе выходитъ произвольное и невѣрное. Справедливость и жалость суть два разныя начала, и старанія г. Соловьева свести одно къ другому нельзя не признать весьма неудачными

«Истинная сущность жалости или состраданія,—говоритъ онъ, возражая Шопенгауэру,—вовсе не есть непосредственное отожествленіе себя съ другимъ, а признаніе за другимъ собственнаго ему принадлежащаго значенія—права на существованіе и возможное благополучіе. Когда я жалѣю другого человѣка или животное, я вовсе не смѣшиваю себя съ нимъ, не принимаю его за себя и себя за него, а только вижу въ немъ сродное и однородное со мною, подобное мнѣ существо, одушевленное, какъ и я, желающее, какъ и я, жить и наслаждаться благами бытія. Признавая за самимъ собою право на исполненіе такого желанія, я признаю его и за другимъ; болѣзненно отзываясь на всякое нарушеніе этого права относительно себя, на всякую обиду мнѣ наносимую, я подобнымъ же образомъ отзываюсь и на нарушеніе чужого права, на чужую обиду, жалѣя себя, жалѣя и другого. Такимъ образомъ, мыслимое содержаніе (идея) жалости, или состраданія, взятое въ своей всеобщности и незави-

симо отъ субъективныхъ душевныхъ ощущеній, есть правда и справедливость. Правда, что другія существа подобны мнѣ, и справедливо, чтобы я относился къ другимъ такъ же, какъ къ себѣ. Это положеніе, ясное само по себѣ, становится еще яснѣе при отрицательной провѣркѣ. Когда я отношусь безжалостно или равнодушно къ другимъ существамъ, считаю позволительнымъ ихъ обижать и не обязательнымъ помогать имъ, когда смотрю на нихъ только какъ на средства для своихъ цѣлей, то они являются для меня не тѣмъ, что они суть въ дѣйствительности. Существо является только вещью, живое — мертвымъ, одушевленное — бездушнымъ, сродное мнѣ — чужимъ, подобное мнѣ — безусловно различнымъ. Такое отношеніе, въ которомъ извѣстный предметъ берется не за то, что онъ есть въ самомъ дѣлѣ, есть прямое отрицаніе правды; вытекающіе отсюда поступки будутъ несправедливы, а слѣдовательно противоположное отношеніе, которое субъективно, проявляется во внутреннемъ чувствѣ участія, жалости или состраданія, объективно говоря, *выражаетъ правду,* и дѣйствія, изъ него происходящія, *справедливы.* Мѣрить различною мѣрою всѣми признается какъ элементарное выраженіе несправедливости, но когда я безжалостенъ къ другимъ, то-есть обращаюсь съ ними какъ съ бездушными и безправными лицами, а себя, напротивъ, утверждаю какъ одушевленное и полноправное лице, то я очевидно мѣряю различными мѣрами и грубо противорѣчу правдѣ и справедливости, и наоборотъ, когда я жалѣю другихъ, какъ и себя, я мѣряю одною мѣрой и, слѣдовательно, поступаю согласно правдѣ и справедливости» (стр. 102—104).

Отсюда г. Соловьевъ выводитъ два правила альтруизма: 1) не дѣлай другому ничего такого, чего ты не хочешь отъ другихъ; 2) дѣлай другому все то, чего самъ хотѣлъ бы отъ другихъ. Первое называется правиломъ *справедливости*, второе—*милосердія.* Однако, замѣчаетъ г. Соловьевъ, такое различеніе не точно, ибо и въ основѣ второго правила лежитъ справедливость; если я желаю,

чтобы другіе помогали мнѣ въ нуждѣ, то справедливо, чтобы и я имъ помогалъ. А съ другой стороны, если я не хочу никого обижать, то это потому, что я признаю въ нихъ такія же живущія и страдающія существа, какъ я самъ; но въ такомъ случаѣ я буду стараться избавлять ихъ отъ страданія. Я ихъ не обижаю, потому что жалѣю, а если жалѣю, то буду помогать имъ. Не помогать другимъ значитъ уже обижать ихъ. Человѣкъ послѣдовательно справедливый будетъ исполнять и обязанности милосердія, а человѣкъ милосердный не можетъ не быть справедливымъ. Это — двѣ стороны или ступени одного и того же начала (стр. 107)».

Мы нарочно цѣликомъ привели аргументацію г. Соловьева, потому что въ ней лежитъ корень того смѣшенія понятій, которое отражается и на послѣдующихъ выводахъ. Прежде всего тутъ поражаетъ странное понятіе о правѣ. Можно еще говорить о правѣ на существованіе въ томъ смыслѣ, что существованіе неразрывно связано съ источникомъ всякаго права, съ личностью человѣка; но что̀ такое право на благополучіе, право не страдать, не быть больнымъ, не терять ближнихъ, обладать любимою женщиной, имѣть достаточно средствъ для исполненія всѣхъ своихъ желаній? Каждый, безъ сомнѣнія, желаетъ всего этого для себя, но между желаніемъ и правомъ разница громадная. Я могу желать имѣть прекрасный домъ, но права на это никакого не имѣю: надобно его купить или построить, а на это требуются деньги, которыя никто не обязанъ мнѣ доставлять. Я могу желать соединиться съ любимой женщиной и въ этомъ могу полагать все свое благополучіе; но никакого права изъ этого для меня не рождается, и женщина вовсе не обязана доставить мнѣ это искомое благополучіе. Еще менѣе можно говорить о правѣ на *возможное* благополучіе, то есть на нѣчто такое, что совершенно неопредѣленно и никому не извѣстно. Правовѣдѣніе такихъ правъ не знаетъ; да и въ нравственной области для нихъ нѣтъ мѣста, ибо благополучіе вовсе не есть нравственное начало, какъ весь-

ма хорошо доказываетъ г. Соловьевъ въ своей полемикѣ противъ эвдаймонизма. Все, что можно сказать, это что человѣкъ, какъ свободное лицо, имѣетъ право искать своего благополучія, какъ ему заблагоразсудится, то-есть ставить себѣ какія угодно цѣли и стремиться къ нимъ всѣми дозволенными средствами. Такое право слѣдуетъ признать за всѣми людьми, какъ разумно-свободными существами, ибо свобода и есть источникъ права. Но изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, что другіе обязаны ему помогать или даже не мѣшать ему во всемъ, что онъ считаетъ для себя полезнымъ или пріятнымъ. Признавать всякое нанесеніе вреда или причиненіе страданій нарушеніемъ чужого права, или обидою, это опять такое смѣшеніе понятій, которое опровергается самыми простыми примѣрами. Возьмемъ любой. Если въ какомъ-либо мѣстечкѣ живетъ торговецъ съѣстными припасами, который получаетъ хорошій доходъ и содержитъ себя и свое семейство, и въ этомъ же мѣстечкѣ образуется общество взаимной помощи, которое покупаетъ припасы оптомъ, а потому дешевле и лучше, оно несомнѣнно наноситъ ему вредъ, подрывая его торговлю, но никто не скажетъ, что оно посягаетъ на его право и наноситъ ему обиду: ни юридическихъ, ни нравственныхъ своихъ обязанностей оно относительно него не нарушаетъ. Точно также въ приведенномъ выше примѣрѣ, если женщина отказывается выйти замужъ за влюбленнаго въ нее мужчину, потому что его не любитъ или любитъ другого, она несомнѣнно причиняетъ ему страданія, могущія имѣть вліяніе на всю его жизнь, но она не наноситъ ему никакой обиды. Если бъ у нея было нѣсколько соискателей, и она изъ жалости отдалась бы всѣмъ, она поступила бы не нравственно, а безнравственно. А если у нея есть мужъ, и она изъ жалости отдается другому, то она нарушаетъ права мужа и наноситъ ему обиду, хотя бы онъ объ этомъ ничего не зналъ и страданій не причинялось бы никакихъ.

У г. Соловьева, очевидно, весьма смутныя понятія о

томъ, что́ такое право и обязанность, вредъ и обида. Поэтому у него встрѣчаются такія странныя выраженія, какъ то, что не помогать другимъ значитъ обижать ихъ, или что не жалѣть другихъ значитъ обращаться съ ними какъ съ бездушными и безправными лицами, признавать ихъ не тѣмъ, что они есть. Это опять риторика, къ которой нерѣдко прибѣгаютъ писатели при неясности мыслей. Я могу, и по справедливости долженъ, признавать другихъ такими же полноправными лицами, какъ я самъ. Но изъ этого слѣдуетъ только, что я обязанъ не нарушать ихъ законной свободы, а отнюдь не слѣдуетъ, что я имѣю право что-нибудь отъ нихъ требовать, или что они имѣютъ право что-нибудь требовать отъ меня; на это нужны иныя основанія. Оказаніе другимъ помощи можетъ быть свободнымъ послѣдствіемъ спеціальнаго обязательства, въ каковомъ случаѣ другой имѣетъ на это право, или же оно можетъ быть свободнымъ дѣйствіемъ моей воли: тогда это актъ не справедливости, а милосердія. Не различая этихъ двухъ началъ, г. Соловьевъ воображаетъ, что всякой нравственной обязанности соотвѣтствуетъ чужое право. На этомъ основаніи онъ говоритъ, что наши враги имѣютъ право на нашу любовь, потому что Христосъ предписалъ любить своихъ враговъ. Совершенно съ такою же основательностью можно признать, что грабитель, снимающій съ меня верхнее платье, имѣетъ право на мою рубашку, потому что Христосъ велѣлъ ее отдавать, или изъ предписанія подставлять другую ланиту выводить, что всякій имѣетъ право бить меня по щекамъ.

Справедливость состоитъ въ воздаяніи каждому того, что ему принадлежитъ. Поэтому она сопровождается требованіемъ со стороны лица, облеченнаго правомъ. А такъ какъ лицами, облеченными правами, могутъ быть только разумносвободныя существа, то-есть люди, то справедливость относится только къ людямъ, а не къ животнымъ. Отсюда общее для нихъ мѣрило и взаимность отношеній: признавая права другихъ, я требую

признанія моихъ правъ. Милосердіе, напротивъ, есть избытокъ внутренняго чувства, не вызываемаго никакимъ внѣшнимъ требованіемъ и изливающагося свободно на всѣ существа, а потому и на животныхъ. Для него есть только одинъ законъ, внутренній, написанный въ сердцахъ и называемый совѣстью. Когда г. Соловьевъ, сводя милосердіе къ справедливости, основываетъ его на ожиданіи взаимности, онъ низводитъ его на степень корыстнаго побужденія: если я желаю, чтобы другіе помогали мнѣ въ нуждѣ, то справедливо, чтобы я имъ помогалъ, говоритъ онъ. А если я этого не желаю? Извѣстно, что гордые люди очень не любятъ быть предметомъ жалости; стало-быть они не должны жалѣть и другихъ. А откуда берется жалость къ животнымъ, отъ которыхъ нельзя ожидать никакой взаимности? Недавно въ Ялтѣ на моихъ глазахъ случилось слѣдующее происшествіе: одинъ господинъ имѣлъ жестокосердый обычай въ отдаленномъ кварталѣ стрѣлять кошекъ на улицѣ. Дворникъ сосѣдняго дома, увидавъ несчастную кошку, терзающуюся въ мукахъ, взялъ ее на руки и понесъ къ ветеринару съ просьбой ее полѣчить. Неужели же онъ при этомъ воображалъ, что, можетъ-быть, когда-нибудь и его подстрѣлятъ и кошка, сжалившись надъ нимъ, пойдетъ къ доктору и будетъ содѣйствовать его излѣченію? Нѣтъ, священная искра любви ко всѣмъ тварямъ, помимо всякаго расчета, воспылала въ его сердцѣ и побудила его совершить подвигъ милосердія къ безсловесному животному, отъ котораго онъ ничего не могъ ожидать. Милосердіе есть безкорыстное чувство, свободно изливающееся изъ сердца человѣка безъ всякаго ожиданія взаимности. Поэтому оно носитъ по преимуществу нравственный характеръ.

Г. Соловьевъ, съ его возвышеннымъ нравственнымъ чувствомъ, понимаетъ это, безъ сомнѣнія, не менѣе, если не глубже другихъ. Вся бѣда въ фальшивомъ логическомъ построеніи. Памятуя свою старую привязанность къ Шопенгауэру, онъ вздумалъ всѣ нравственныя отно-

шенія къ другимъ людямъ построить на состраданіи, а между тѣмъ, надобно было куда-нибудь пристроить справедливость, для которой не оказывалось мѣста въ его схемѣ. Вотъ онъ и пристроилъ ее къ жалости. А изъ этого вышли разныя невыгодныя послѣдствія, которыя мы увидимъ еще ниже.

## IV.

Наконецъ третье положенное г. Соловьевымъ нравственное начало, религіозное благоговѣніе, погружаетъ насъ уже вполнѣ въ область метафизики, но, по принятому плану, безъ малѣйшей философской подготовки, безъ всякаго анализа понятій, а потому, по необходимости, совершенно поверхностно. Такая постановка вопроса не удовлетворяетъ даже самымъ скромнымъ научнымъ требованіямъ.

Г. Соловьевъ и тутъ начинаетъ съ реальнаго факта, изъ котораго, по его мнѣнію, развивается религіозное чувство. Этотъ фактъ есть отношеніе дѣтей къ родителямъ. Ребенокъ видитъ въ родителяхъ существа высшія, отъ которыхъ онъ всецѣло состоитъ въ зависимости, какъ отъ своего Провидѣнія; съ этимъ связано признаніе безусловнаго ихъ превосходства, изъ чего логически вытекаетъ обязанность послушанія. Послѣ смерти родителей это благоговѣйное чувство переходитъ въ поклоненіе ихъ душамъ, а отсюда уже развиваются всѣ другія формы религіи.

Что изъ отношенія дѣтей къ родителямъ рождается благоговѣйное уваженіе и обязанность послушанія, въ этомъ нѣтъ сомнѣнія. Извѣстно также, что понятіе объ этихъ отношеніяхъ переносится и на Божество, которое, какъ Создатель и Покровитель, уподобляется отцу. Но что религіозное чувство развилось изъ отношенія дѣтей къ родителямъ, въ этомъ позволительно сомнѣваться.

Прежде всего нельзя не замѣтить, что поклоненіе живымъ родителямъ, какъ божествамъ, не встрѣчается нигдѣ, хотя у народовъ, стоящихъ на весьма низкой сту-

пени развитія, мы находимъ поклоненіе камнямъ, деревьямъ и другимъ явленіямъ природы. И это понятно: лежащее въ душѣ человѣка инстинктивное понятіе о Божествѣ, даже въ самой грубой формѣ, связано съ чѣмъ-то постояннымъ, возвышеннымъ надъ превратностями міра. Вопреки мнѣнію г. Соловьева, камень, представляющій нѣчто неподвижное и неизмѣнное, имѣетъ въ этомъ отношеніи великое преимущество передъ бреннымъ существомъ человѣка, подверженнаго болѣзнямъ, дряхлости и смерти. Такой же характеръ носитъ многовѣковое дерево, осѣняющее многія слѣдующія другъ за другомъ поколѣнія. Съ другой стороны, ребенокъ находится въ полной зависимости отъ родителей въ такомъ возрастѣ, когда у него разумъ еще вовсе не развитъ; а когда разумъ развивается, зависимость прекращается. Г. Соловьевъ увѣряетъ, что „когда дѣло идетъ о первоначальномъ образованіи какого-нибудь основного понятія въ человѣческомъ сознаніи, нужно имѣть въ виду не взрослаго человѣка, а ребенка“ (стр. 116). Ничуть не бывало. Первыя понятія ребенка вызываются окружающимъ его міромъ; чтобы возвыситься къ чему-то высшему, невидимому, нужно уже нѣсколько развитое сознаніе. Общій фактъ тотъ, что дѣти имѣютъ тѣ религіозныя понятія, которыя внушаются имъ родителями. Родители же сами себя не могутъ считать божествами и питать къ себѣ благоговѣніе, а потому эта мысль не можетъ родиться и у дѣтей. Какъ замѣчаетъ самъ г. Соловьевъ, этому мѣшаетъ уже повседневная близость и взаимнодѣйствіе (стр. 118). А если вмѣстѣ существуютъ нѣсколько поколѣній, то среднее должно заразъ считать себя божествомъ относительно своихъ дѣтей и состоящимъ въ полной зависимости отъ своихъ родителей. Такое отношеніе немыслимо.

Иное дѣло, когда родители умерли. Тутъ дѣйствительно является весьма распространенный фактъ поклоненія умершимъ душамъ. Отрѣшаясь отъ тѣлесной жизни, душа, въ сознаніи человѣка, пріобрѣтаетъ тѣ свойства,

которыя могутъ дѣлать ее предметомъ религіознаго поклоненія. Она становится невидимою и вѣчною. Но тутъ уже мы находимся въ области чистой метафизики. Надобно знать, что такое душа и почему люди вѣрятъ въ ея безсмертіе. Нравственная философія не есть исторія религій; она не можетъ довольствоваться изслѣдованіемъ фактовъ; ей нужна истина. Въ чемъ же тутъ истина? Какъ вы, не прибѣгая къ метафизикѣ, можете хотя бы отдаленнымъ образомъ приблизиться къ разрѣшенію этихъ вопросовъ?

Еще неотразимѣе становится это требованіе, когда мы отъ этихъ первобытныхъ формъ религіознаго поклоненія возвышаемся къ религіи въ высшемъ ея значеніи, какъ она является въ развитомъ сознаніи человѣка. Надобно знать, что такое Абсолютное Существо и до какой степени познаніе его доступно человѣку; надобно опредѣлить отношеніе философской мысли къ положительнымъ религіямъ, а въ нравственномъ отношеніи показать связь между идеей Божества и нравственнымъ міромъ человѣка. Все это требуетъ глубочайшихъ и разносторонпихъ философскихъ изслѣдованій.

И г. Соловьевъ не можетъ обойти этихъ вопросовъ; но онъ пытается рѣшить ихъ безъ всякаго философскаго изслѣдованія, въ нѣсколькихъ строкахъ, которыя могутъ служить развѣ только назидательнымъ поученіемъ для дѣтей въ народныхъ школахъ, но никакъ не способны удовлетворить человѣка, требующаго научныхъ доказательствъ.

Сказавши, совершенно голословно, что нравственная сущность всѣхъ религій состоитъ въ сыновнемъ отношеніи къ высшему, въ чемъ бы это высшее ни полагалось, онъ спрашиваетъ: „Можно ли однако утверждать это начало, какъ общеобязательное нравственное правило, на ряду съ принципами аскетизма и альтруизма?—Повидимому, сыновнее отношеніе къ высшей волѣ зависитъ отъ вѣры въ эту волю, а этой вѣры нельзя требовать отъ того, у кого ея не имѣется... Но тутъ есть недоразумѣ-

ніе. Признаніе высшаго надъ собою не зависитъ ни отъ какихъ опредѣленныхъ представленій ума и слѣдовательно ни отъ какихъ положительныхъ вѣрованій, а въ *общности* своей оно несомнѣнно обязательно для всякаго разумнаго существа. Ибо всякое такое существо чего-нибудь хочетъ въ своей жизни, ставитъ себѣ какую-нибудь цѣль, но, стремясь къ ней, необходимо убѣждается, что ея достиженіе, или окончательное удовлетвореніе воли, не находится во власти человѣческой, то-есть всякое разумное существо приходитъ къ признанію своей *зависимости* отъ чего-нибудь невидимаго и невѣдомаго. Спрашивается только: то, отъ чего я завишу, имѣетъ смыслъ или нѣтъ? Если не имѣетъ, то значитъ и мое существованіе, какъ зависящее отъ безсмыслицы тоже безсмысленно, а въ такомъ случаѣ вовсе не приходится говорить о какихъ бы то ни было нравственныхъ принципахъ, ибо они могутъ имѣть значеніе только подъ условіемъ разумности міровой, или преобладанія смысла надъ безсмыслицей во вселенной. Если нѣтъ цѣлесообразности въ общемъ ходѣ міровыхъ явленій, то не можетъ быть цѣлесообразной и та часть этого процесса, которую составляютъ человѣческіе поступки, опредѣляемые нравственными правилами; а въ такомъ случаѣ не могутъ устоять и эти правила, какъ ни къ чему не ведущія, ничѣмъ не оправдываемыя... Сознательно и разумно дѣлать добро я могу только тогда, когда я вѣрю въ добро, въ его объективное самостоятельное значеніе въ мірѣ, то-есть, другими словами, вѣрю въ нравственный порядокъ, въ Провидѣніе, въ Бога. Эта вѣра логически первѣе всѣхъ положительныхъ религіозныхъ воззрѣній и установленій, равно какъ и метафизическихъ ученій и она въ этомъ смыслѣ составляетъ то, что называется естественною религіей“ (стр. 123—125).

Спрашивается, какимъ образомъ могу я становиться въ сыновнее отношеніе къ чему-то, о чемъ я не имѣю никакого понятія, и оказывать послушаніе этой неизвѣстной величинѣ? Какъ ограниченное существо, я, безъ

сомнѣнія, чувствую свою зависимость отъ весьма многаго, извѣстнаго и неизвѣстнаго; но чтобъ это была зависимость отъ чего-нибудь одного, для этого у меня въ опытной сферѣ нѣтъ никакихъ данныхъ; нужно опять прибѣгнуть къ метафизикѣ. Изъ вещей, отъ которыхъ я состою въ зависимости, нѣкоторыя имѣютъ смыслъ; о другихъ я не могу этого сказать, но я не вправѣ также сказать, что они безсмысленны, ибо я многаго не знаю. Для сколько-нибудь правильнаго рѣшенія этого вопроса надобно прежде всего опредѣлить, что такое смыслъ и безсмыслица, а г. Соловьевъ не потрудился даже выяснить эти понятія. Очевидно, я нахожусь въ зависимости отъ окружающей меня физической природы; если я имѣю научныя свѣдѣнія, я знаю, что она управляется постоянными законами, установляющими неизмѣнный порядокъ мірозданія. Я имѣю основаніе думать, что эти законы разумны, ибо, на основаніи чисто раціональныхъ математическихъ вычисленій, я могу опредѣлить пути планетъ и предсказывать явленія. Точно также я могу, отправляясь отъ извѣстной гипотезы, математически вывести законы свѣта. Спрашивается: имѣетъ ли физическая природа какой-нибудь смыслъ, или она безсмысленна? Есть-ли цѣлесообразность въ общемъ ходѣ міровыхъ явленій, объ этомъ я ничего не знаю; но это не мѣшаетъ мнѣ изучать физическіе законы и, пользуясь ими, ставить себѣ цѣли. Я обработываю землю, строю мельницы, изобрѣтаю машины и тѣмъ улучшаю свою жизнь. Въ окружающемъ меня нравственномъ мірѣ я не замѣчаю такого строгаго порядка, какъ въ физической природѣ: вижу, напротивъ, что часто то, что̀ я считаю добромъ, подвергается гоненію, а то, что мнѣ представляется зломъ, торжествуетъ. Это могло бы заставить меня усомниться въ существованіи высшей разумной силы, руководящей этими отношеніями. Однако и это заключеніе было бы слишкомъ поспѣшно, ибо неизвѣстная мнѣ разумная сила можетъ имѣть и неизвѣстныя мнѣ цѣли. Во всякомъ случаѣ, сомнѣніе въ ея существованіи не мѣ-

шаетъ мнѣ исполнять тѣ правила нравственности, которыя рекомендуетъ г. Соловьевъ. Я могу считать болѣе цѣлесообразнымъ властвовать надъ своими чувственными влеченіями, нежели давать имъ властвовать надъ собою. Я могу также помогать ближнимъ въ надеждѣ, что и они окажутъ мнѣ помощь въ нуждѣ. Я могу даже, возвышаясь надъ этими расчетами, по чисто внутреннему влеченію, оказывать состраданіе и животнымъ. Для этого не нужно сыновняго отношенія къ чему-то неизвѣстному. Понести подстрѣленную кошку къ ветеринару можно и безъ вѣры въ нравственный порядокъ и Божественное Провидѣніе. Изо всѣхъ объясненій г. Соловьева не видать, во имя чего то, что̀ онъ называетъ естественною религіей, можетъ быть для кого-либо обязательнымъ.

Любопытно, что стараясь доказать необходимость естественной религіи тѣмъ, что безъ нея нравственность не могла бы существовать, онъ вслѣдъ затѣмъ говоритъ, что отъ естественной религіи всѣ нравственныя требованія получаютъ свою разумную санкцію. Ибо, хотя бы разумъ внушалъ мнѣ правила нравственности, но для того, чтобы я слушался этихъ внушеній, надобно, чтобъ я *вѣрилъ* въ объективную силу добра (стр. 125). Стало быть, естественная религія основывается на требованіяхъ нравственности, а требованія нравственности получаютъ свою силу отъ религіи.

Однако и это взаимное подпираніе не даетъ этимъ началамъ болѣе силы. Г. Соловьевъ принужденъ признать, что нравственныя нормы, которыхъ все значеніе истекаетъ изъ того, что онѣ представляютъ въ идеѣ нѣчто всеобщее и необходимое, на дѣлѣ лишены всеобщности и необходимости. Добро есть должное, но 1) не всѣ желаютъ должнаго; 2) изъ желающихъ далеко не всѣ способны одолѣть свои дурныя наклонности; 3) немногіе, достигшіе побѣды добра надъ зломъ, безсильны побѣдить то зло, въ которомъ лежитъ весь міръ (стр. 165). Въ противоположность нравственнымъ требованіямъ, люди стремятся къ счастію, или благополучію. Есть даже

весьма распространенныя ученія, которыя возводятъ это начало на степень нравственной нормы, стараясь вывести изъ него правила человѣческой дѣятельности. Г. Соловьевъ подвергаетъ эти ученія обстоятельной критикѣ, доказывая, что они не заключаютъ въ себѣ ничего общаго и необходимаго, а потому не могутъ удовлетворить требованіямъ разума, но признавая вмѣстѣ съ тѣмъ, что они имѣютъ наиболѣе силы надъ дѣйствіями людей. Такимъ образомъ мы имѣемъ, съ одной стороны общее требованіе, что всѣ люди должны быть добродѣтельны, то есть исполнять должное, а съ другой стороны—столь же общій фактъ, что всѣ люди хотятъ счастія. Какъ же разрѣшить это противорѣчіе? „Жизненный интересъ нравственной философіи, — говоритъ г. Соловьевъ, — равно какъ и формальное требованіе разума, не можетъ помириться съ этимъ фактомъ, и отсюда возникаетъ для разума новая задача: найти такое практическое начало, которое, представляя собою нѣчто не только должное, но и *желательное* само по себѣ и для всякаго, имѣло бы въ самомъ существѣ своемъ силу необходимо опредѣлять человѣческое поведеніе, независимо отъ естественныхъ склонностей души, а также и отъ степени духовнаго развитія—начало одинаково свойственное, понятное и дѣйствительное для всѣхъ людей“. Такое добро получаетъ названіе *высшаго блага*, и вопросъ ставится въ слѣдующемъ видѣ: „существуетъ ли, и въ чемъ заключается высшее благо, или то единое, чему необходимо подчиняются всѣ прочія блага, какъ безусловному мѣрилу *желательности вообще*?“ (стр. 163—164).

Однако разумъ, изъ котораго, по теоріи г. Соловьева, истекаетъ вся нравственность, не разрѣшаетъ этого вопроса. Рѣшеніе дается совершенно другимъ началомъ, которое, какъ Deus ex machina, внезапно является на сцену для устраненія всѣхъ затрудненій, именно—*ощущеніемъ* Божества. „Въ настоящемъ религіозномъ ощущеніи, — говоритъ г. Соловьевъ, — дана дѣйствительность ощущаемаго; мы на дѣлѣ воспринимаемъ реальное при-

сутствіе Божества, испытываемъ на себѣ его дѣйствіе. Противъ переживаемой дѣйствительности безсильны всякія отвлеченныя возраженія... То обстоятельство, что я не всегда испытываю это ощущеніе, а иные и вовсе его не испытываютъ, такъ же мало вредитъ дѣйствительности моего ощущенія и его предмета, какъ мало вредитъ солнцу и зрѣнію то, что ночью я не вижу дневного свѣта, а слѣпорожденные никогда не видали его и днемъ. Помимо этого, многіе люди имѣютъ, а прежде всѣ имѣли, ложныя понятія о солнцѣ, приписывали ему малые размѣры и движеніе вокругъ земли. Но ни существованіе солнца, ни моя увѣренность въ немъ нисколько отъ этого не измѣняются. Точно такъ же всѣ теологическія противорѣчія и заблужденія, связанныя съ религіей, нисколько не касаются дѣйствительнаго ея предмета... Самое ложное и нелѣпое теологическое ученіе никому не можетъ препятствовать ощущать Божество и ни въ комъ не можетъ вызвать сомнѣнія въ дѣйствительности того, что̀ дано въ его ощущеніи" (стр. 196 – 198).

Мы находимся тутъ въ полной мистикѣ. Г. Соловьевъ ощущаетъ въ себѣ Божество и считаетъ слѣпорожденными всѣхъ, кто не ощущаетъ его такъ же, какъ онъ. Противъ этого дѣйствительно безсильны всякія разсужденія. Куда дѣвался разумъ, который объявлялся источникомъ всякой нравственности? Онъ оказался несостоятельнымъ и долженъ уступить мѣсто совершенно иному началу, къ которому уже никакая логика не приложима. Если бы мы имѣли дѣло съ научнымъ воззрѣніемъ, мы сказали бы, что религіозное чувство составляетъ достояніе огромнаго большинства человѣческаго рода, но оно всегда находится въ самой тѣсной зависимости отъ положительныхъ вѣрованій и убѣжденій. Люди ощущаютъ Божество сообразно съ тѣми представленіями, которыя имъ внушали въ дѣтствѣ, или которыя они выработали себѣ впослѣдствіи. Если положительныя религіи, вслѣдствіе своего разнообразія, не могутъ служить мѣриломъ нравственныхъ требованій, то личное ощущеніе Боже-

ства, несравненно болѣе разнообразное и субъективное, не можетъ служить мѣриломъ чего бы то ни было. Субъективное религіозное чувство можетъ быть предметомъ изслѣдованія, а не мѣриломъ истины. Сравненіе съ солнцемъ доказываетъ совершенно противное тому, что хочетъ вывести г. Соловьевъ. Ощущеніе солнца всегда было, есть и будетъ одинаковымъ для всѣхъ людей, не лишенныхъ зрѣнія. Всѣ всегда видѣли и видятъ небольшое желтое круглое тѣло, ежедневно обходящее землю и изливающее свѣтъ и теплоту; это каждый можетъ провѣрить. Даже слѣпорожденные не сомнѣваются въ этомъ фактѣ, который утверждается на единогласномъ свидѣтельствѣ всѣхъ и подтверждается собственными ихъ ощущеніями тепла. Различіе воззрѣній начинается лишь тамъ, гдѣ требуется объяснить это явленіе. Пока у людей воображеніе преобладало надъ разумомъ, они видѣли въ солнцѣ божество, ежедневно объѣзжающее землю на колесницѣ. Научныя изслѣдованія показали, что это вовсе не божество, а дѣйствительно огненный шаръ, но не такой маленькій, какъ онъ кажется, а много разъ превосходящій землю и составляющій центръ планетной системы. Наука показала, что не оно обращается около земли, а земля около него. *Дѣйствительность* солнца есть не то, что ощущается, а то, что указывается путемъ научной провѣрки. Совершенно иной характеръ имѣетъ ощущеніе Божества. Это—чисто внутреннее чувство, которое у каждаго свое и которое никакой объективной провѣркѣ не подлежитъ. Предметъ его не есть внѣшній объектъ, доступный опытному испытанію, а идея разума, которая измѣняется сообразно съ мнѣніями человѣка и можетъ даже подвергнуться полному отрицанію. Человѣкъ, который видѣлъ солнце и впослѣдствіи ослѣпъ, не сомнѣвается въ томъ, что онъ его дѣйствительно видѣлъ; но человѣкъ, который вѣрилъ въ Бога въ молодости, потому что онъ былъ воспитанъ въ этой вѣрѣ, и впослѣдствіи отъ нея отрекается, убѣжденъ, что это было чистое заблужденіе. Провѣрка тѣмъ менѣе здѣсь возмож-

на, что въ непосредственномъ чувствѣ нельзя отдѣлить идею отъ ощущенія, то, что мы думаемъ, отъ того, что мы чувствуемъ. Даже высоко развитые люди могутъ впадать въ этомъ отношеніи въ полную иллюзію. Г. Соловьевъ увѣряетъ, что онъ ощущаетъ Божество, какъ абсолютное совершенство, или какъ полноту всѣхъ условій жизни. Между тѣмъ, совершенство ощущать нельзя, также какъ нельзя ощущать математику: это — чисто умственное опредѣленіе, которое мыслится, а не ощущается. То же слѣдуетъ сказать и о полнотѣ условій жизни. Я могу чувствовать себя удовлетвореннымъ этою мыслью, но она дана мнѣ разумомъ, а не ощущеніемъ. Поэтому разуму подлежитъ и ея провѣрка. Онъ остается единственнымъ мѣриломъ истины.

Всего менѣе понятно, почему личное ощущеніе г. Соловьева можетъ быть обязательно для кого бы то ни было. Между тѣмъ онъ возводитъ его на степень безусловнаго нравственнаго требованія, да еще въ такихъ размѣрахъ, которые дѣлаютъ его совершенно недоступнымъ для кого бы то ни было, кромѣ г. Соловьева. Онъ пишетъ: „Религіозное чувство, выраженное въ формѣ повелительнаго наклоненія (категорическій императивъ), говоритъ намъ не только *желай совершенства*, а *будь совершенъ*. А это значитъ: не только имѣй добрую волю, будь честенъ и добродѣтеленъ, а еще — будь безболѣзненнымъ, безсмертнымъ, нетлѣннымъ, да и не это только, а еще — сдѣлай такъ, чтобы всѣ твои ближніе были безболѣзненны, безсмертны и нетлѣнны въ тѣлахъ своихъ“ (стр. 203).

Очень пріятно знать, что г. Соловьевъ, ощущающій въ себѣ Божество, одушевленъ такими благими намѣреніями и хочетъ всѣхъ насъ сдѣлать безсмертными, даже тѣлесно; сомнѣваемся только, чтобъ это ему удалось. Сомнѣваемся также, чтобы нашелся хотя бы одинъ человѣкъ, кромѣ него, который бы поставилъ себѣ такую задачу. Г. Соловьевъ хотѣлъ найти такое начало нравственности, которое бы въ самомъ существѣ своемъ имѣ-

ло силу необходимо опредѣлять поведеніе человѣка, начало одинаково свойственное, понятное и дѣйствительное для всѣхъ людей, а въ результатѣ вышло нѣчто совершенно непонятное, не дѣйствительное и свойственное только пламенному воображенію г. Соловьева. Вотъ что значитъ вмѣсто философіи прибѣгать къ мистикѣ. Она неизбѣжно приводитъ къ преобладанію субъективной фантазіи надъ трезвой мыслью.

## V.

Поставляя человѣку безусловную нравственную задачу—сдѣлать всѣхъ своихъ ближнихъ безсмертными и нетлѣнными, г. Соловьевъ понимаетъ однако, что, несмотря на обитающее въ немъ Божество, исполненіе ея даже ему не по силамъ, не только что простымъ людямъ. Вслѣдствіе этого, безусловное нравственное повелѣніе: *будьте совершенны*, обращается въ весьма условное: *становитесь совершенными*. Это уже отступленіе отъ чистаго закона и уступка человѣческой немощи, ибо, говоритъ г. Соловьевъ, „если я *не хочу* сдѣлать ихъ безболѣзненными, безсмертными и нетлѣнными, то, значитъ, я не имѣю къ нимъ жалости, т.-е. я несовершененъ нравственно; а если я хочу, но *не могу*, значитъ, я несовершененъ физически. И въ томъ и въ другомъ случаѣ я не исполнилъ безусловнаго повелѣнія: будьте совершенны“ (стр. 204).

Процессъ совершенствованія состоитъ, слѣдовательно, въ томъ, чтобы развить въ людяхъ не только хотѣніе, но и мощь сдѣлать всѣхъ безсмертными и нетлѣнными. Это и составляетъ задачу исторіи человѣчества. Люди совокупными силами, въ преемственномъ рядѣ поколѣній, должны совершенствоваться, то-есть должны подготовлять осуществленіе царства Божьяго, представляющаго дѣйствительность безусловнаго нравственнаго порядка, или „что то же—всеобщее воскресеніе и возстановленіе всѣхъ“ (стр. 242).

Однако эта задача не по силамъ и всему человѣче-

ству; для этого нуженъ особенный актъ благодати Божіей. Человѣчество же призывается лишь къ тому, чтобы подготовить себя къ воспріятію этой благодати. Къ удивленію, мы узнаемъ, что это подготовленіе и это воспріятіе должны быть *свободными* дѣйствіями человѣческой воли. Г. Соловьевъ началъ съ того, что изгналъ вопросъ о свободѣ воли изъ своего нравственнаго ученія и обѣщалъ построить этику безъ этого начала, а тутъ оно вдругъ является какъ требованіе. Богъ хочетъ, чтобы человѣкъ свободно съ Нимъ соединился, ибо внутренняя свобода составляетъ существенное условіе совершенства (стр. 210). Христосъ удалился даже внѣ земныхъ предѣловъ для того, чтобы предоставить человѣку совершенную свободу въ исполненіи Его закона (стр. 249).

Для читателя не совсѣмъ ясно, почему г. Соловьевъ знаетъ, что Богъ именно этого хочетъ. Хотя авторъ говоритъ, что „понятіе о Богѣ, выводимое разумомъ изъ данныхъ дѣйствительнаго религіознаго опыта, настолько ясно и опредѣленно, что я всегда могу, если только хочу, знать, чего хочетъ отъ меня Богъ“ (стр. 211); но такъ какъ этотъ дѣйствительный религіозный опытъ есть его личный, то надо полагать, что онъ получилъ на этотъ счетъ особое откровеніе, которое для читателя остается скрытымъ.

Какъ бы то ни было, но свобода человѣка, какъ ограниченнаго и конечнаго существа, не можетъ создать изъ себя дѣйствительной безконечности или полноты совершенства. Хотя человѣческая природа, 1) по присущему ей разуму или универсальному смыслу, заключаетъ въ себѣ *возможность* этой нравственной безконечности и *стремленіе* къ ея осуществленію“ (стр. 243—4), однако она почему-то этой цѣли достигнуть не можетъ. Процессъ совершенствованія есть дѣло человѣческое; но завершеніе этого процесса есть дѣло Божье: для этого нужно *новое твореніе* изъ ничего (стр. 238—239).

Г. Соловьевъ старается объяснить это на первый взглядъ довольно странное явленіе сопоставленіемъ его съ общимъ

міровымъ процессомъ, который онъ называетъ *богоматеріальнымъ* (стр. 229—230). Онъ различаетъ въ мірѣ пять царствъ, которыя представляютъ постепенныя повышенія бытія. Въ каждомъ изъ нихъ является стремленіе къ высшей ступени; но для дѣйствительности этой ступени нуженъ новый актъ творенія изъ ничего. Эти царства суть минеральное, растительное, животное, человѣческое и, наконецъ, царство Божіе. Камень, по мнѣнію г. Соловьева, только *существуетъ*; онъ представляетъ типичнѣйшее воплощеніе категоріи бытія, какъ такового, причемъ г. Соловьевъ иронически замѣчаетъ, что онъ не обнаруживаетъ никакой склонности къ переходу въ свое противоположное. Какъ будто *чистое* бытіе Гегеля, на которое намекаетъ авторъ, имѣетъ что-либо общее съ бытіемъ камня, обладающаго весьма опредѣленными свойствами—протяженіемъ, непроницаемостью и разнаго рода механическими и химическими силами! Не вѣдать всѣхъ этихъ свойствъ, объявить камень воплощеніемъ чистой категоріи бытія и затѣмъ иронически сопоставлять это опредѣленіе съ логическою категоріей Гегеля, это, право черезчуръ! Нельзя также не замѣтить, что въ минералахъ нѣтъ никакого стремленія къ растительной жизни. Точно также и въ растеніяхъ не обнаруживается стремленія къ животной жизни; признаки послѣдней являются не у высшихъ формъ, а у низшихъ. То же явленіе замѣчается и въ царствѣ животныхъ: по анатомическому строенію, обезьяна представляетъ наибольшее приближеніе къ человѣку, но наибольшее сходство съ человѣческими организаціями представляютъ низшія животныя—пчелы и муравьи. Во всякомъ случаѣ, всѣ эти давно извѣстныя четыре царства представляютъ рѣзко опредѣленные типы, которые не переходятъ другъ въ друга: какъ бы мы ни смотрѣли на происхожденіе человѣка отъ обезьяны, нѣтъ сомнѣнія, что обезьяна, какъ она есть въ дѣйствительности, не превращается въ человѣка, точно такъ же какъ и человѣкъ не превращается въ обезьяну.

Въ совершенно иномъ отношеніи стоятъ другъ къ другу два послѣднія царства, раздѣленныя не общимъ сознаніемъ, а воображеніемъ г. Соловьева: царства человѣческое и Божіе. Различіе между ними г. Соловьевъ полагаетъ въ томъ, что природное человѣчество разумно стремится къ улучшенію своей жизни и достигаетъ до *идеи* безусловнаго совершенства; духовное же человѣчество, рожденное отъ Бога, принимаетъ это безусловное совершенство какъ *дѣйствительное* начало того, что должно быть во всемъ и стремится воплотить его въ жизни всего міра (230). Г. Соловьевъ изображаетъ это иными словами, какъ *процессъ собиранія вселенной*. Высшая задача чисто человѣческой сферы бытія состоитъ въ томъ, чтобы собирать вселенную *въ идеѣ;* задача же царства Божія состоитъ въ томъ, чтобы собирать вселенную въ *дѣйствительности* (стр. 240).

Если бы подъ именемъ царства Божьяго, осуществляющаго идею совершеннаго нравственнаго порядка, въ которомъ и мертвые должны воскрекнуть, г. Соловьевъ разумѣлъ будущую жизнь, то противъ такого противопоставленія его царству человѣческому ничего нельзя было бы возразить, ибо мы о будущей жизни ровно ничего не знаемъ. Но онъ начало новаго царства полагаетъ въ появленіи христіанства, чѣмъ самымъ исторія человѣчества разсѣкается на двѣ половины, между которыми лежитъ непроходимая бездна. Высшее выраженіе языческаго міра г. Соловьевъ видитъ въ римскомъ кесарѣ, представляющемъ человѣка-бога и состоящемъ въ такомъ же отношеніи къ бого-человѣку, въ какомъ состоитъ обезьяна къ человѣку (стр. 235—236).

Тутъ мы уже совершенно недоумѣваемъ. Когда царству человѣческому противополагается царство Божіе, то дѣло идетъ не объ одномъ лицѣ Христа, а объ обществѣ вѣрующихъ; неужели же христіане относятся къ язычникамъ, какъ человѣкъ къ обезьянѣ? Выше было замѣчено, что обезьяна не превращается въ человѣка, язычники же становились христіанами, и многіе хри-

стіане во время гоненій опять дѣлались язычниками. Непонятно, почему г. Соловьевъ для сравненія взялъ одно лицо Христа, и почему онъ противопоставилъ ему именно кесаря, а не какого-либо основателя религіи, напримѣръ, Шакіамуни. Вѣроятно, это произошло отъ того, что иначе приравненіе язычниковъ обезьянѣ вышло бы менѣе убѣдительнымъ. Но, во всякомъ случаѣ, для сравненія двухъ царствъ нужно было вообще сопоставить христіанъ съ язычниками. Полагаемъ, что при такомъ сопоставленіи роль обезьяны нерѣдко выпадала бы на долю первыхъ. И куда же послѣ этого дѣвается равенство людей, которое проповѣдуетъ г. Соловьевъ, какъ основу нравственнаго міра? Нехристіане, по этой теоріи, становятся животными низшей породы, принадлежащими къ другому царству, какъ паріи въ отношеніи къ брамамъ. Но поразительнѣе всего то, что это новое царство является не завершеніемъ предыдущаго, а становится въ самой серединѣ историческаго процесса, который разсѣкается такимъ образомъ на двѣ несвязанныя между собою половины. По принятой схемѣ, эти двѣ половины должны относиться одна къ другой какъ совершеніе къ приготовленію, или какъ совершенство къ совершенствованію; что же мы видимъ на дѣлѣ? Человѣчество продолжаетъ совершенствоваться, какъ и прежде; продолжается одинъ и тотъ же процессъ, въ которомъ христіанство сдѣлалось господствующимъ, учители западной церкви дѣйствительно выработали теорію царства Божьяго, противоположнаго языческому міру, въ родѣ той, которую развиваетъ г. Соловьевъ, и римскіе папы пытались эту теорію осуществить на практикѣ; но попытка вышла неудачною. Послѣ тысячелѣтней борьбы и анархіи обновленное человѣчество возвратилось къ началамъ, выработаннымъ языческимъ міромъ; оно пошло учиться у давно отжившихъ свой вѣкъ обезьянъ. Наступила эпоха Возрожденія. Христіанское начало не исчезло, но оно утратило свое нераздѣльное владычество надъ умами. Идея царства Божьяго, которую преслѣдовали сред-

невѣковые святители, потеряла всякое значеніе, и свѣтскіе интересы опять выступили на первый планъ. Самъ г. Соловьевъ признаетъ, что строй древней жизни имѣетъ для насъ не одинъ историческій интересъ: „Въ сущности,—говоритъ онъ,—мы его не пережили“ (стр. 350). „Ожидалось даже полное обновленіе физическаго міра; вмѣсто того и соціально-нравственный міръ язычества остается доселѣ безъ коренныхъ и окончательныхъ измѣненій“ (стр. 352). Какъ же мирится это признаніе съ принятою схемой? Если появленіе христіанства было дѣйствительно новымъ твореніемъ, то оно должно было пересоздать все человѣчество. Вмѣсто того, прошло почти два тысячелѣтія, а народы все движутся по прежней колеѣ; не говоря уже о томъ, что они, въ теченіе этого долгаго періода, не приблизились ни на шагъ къ указанной цѣли—сдѣлать всѣхъ людей безболѣзненными и безсмертными. Ясно, что историческая теорія г. Соловьева не имѣетъ ничего общаго съ фактами. Построенная на мистическомъ началѣ, она представляетъ только обширное поле для всякаго рода фантазій. Иначе понималъ и изучалъ исторію его почтенный отецъ, памяти котораго посвящена его книга.

## VI.

Историческій процессъ существенно связанъ съ правильнымъ устройствомъ человѣческаго общежитія. Царствіе Божіе, которое должно составлять цѣль всего развитія человѣчества, представляетъ совершенное общество. Это приводитъ г. Соловьева къ разсмотрѣнію нормальныхъ отношеній личности къ обществу.

„Человѣческая личность,—говоритъ онъ,—и слѣдовательно каждый единичный человѣкъ, есть возможность для осуществленія неограниченной дѣйствительности или особая форма безконечнаго содержанія. Въ умѣ человѣка заключается безконечная возможность все болѣе и болѣе истиннаго познанія о смыслѣ всего, а его воля содержитъ въ себѣ такую же безконечную возможность все

болѣе и болѣе совершеннаго осуществленія этого всеединаго смысла въ данной жизненной средѣ. Человѣческая личность безконечна: это есть аксіома нравственной философіи" (стр. 252).

Все это можетъ быть совершенно вѣрно; но опять спрашивается: откуда это взято? Съ устраненіемъ метафизики ни о какомъ безконечномъ содержаніи не можетъ быть рѣчи. Для того, чтобы знать, способенъ ли человѣкъ своимъ разумомъ познавать безконечное и своею волею осуществлять это безконечное, надобно изучить разумъ и волю въ ихъ существѣ и въ условіяхъ эмпирическаго ихъ существованія; а ничего этого не сдѣлано. Вмѣсто аксіомы, мы имѣетъ тутъ чисто голосновное утвержденіе.

Столь же мало подготовлены мы къ этому положенію предшествующимъ развитіемъ нравственныхъ началъ. Изъ трехъ указанныхъ авторомъ нормъ нравственности къ людямъ относится только вторая—жалость, или состраданіе. Намъ было внушено, что если мы хотимъ, чтобы другіе насъ жалѣли, то и мы должны ихъ жалѣть. О какомъ-либо безконечномъ содержаніи тѣмъ менѣе могло быть рѣчи, что жалость, по теоріи г. Соловьева, распространяется и на животныхъ, которыя подводятся подъ понятіе „себѣ подобныхъ". Изъ чувства жалости, которымъ, по теоріи г. Соловьева, исчерпывается все содержаніе нравственныхъ отношеній къ себѣ подобныхъ, очевидно нельзя вывести никакого понятія о достоинствѣ человѣческой личности.

Между тѣмъ, для опредѣленія отношенія лица къ обществу установленіе этого понятія совершенно необходимо. И при этомъ важнѣйшее значеніе имѣетъ именно то начало, которое было устранено изъ области нравственныхъ отношеній—начало свободы воли. Все общественное достоинство человѣка и всѣ его права вытекаютъ изъ того, что онъ, по природѣ своей, есть разумно-свободное существо. Какъ скоро это начало устранено, такъ нѣтъ причины, почему бы онъ не могъ быть ра-

бомъ: онъ приравнивается къ рабочему скоту, относительно котораго также обязательно чувство жалости. Отъ значенія, которое дается началу свободы, зависитъ опредѣленіе всѣхъ отношеній личности къ обществу—и личныхъ правъ, и предѣловъ принужденія. Безъ этихъ руководящихъ понятій мы остаемся въ полномъ мракѣ или принуждены довольствоваться совершенно голословными утвержденіями.

Съ другой стороны, необходимо установить и понятіе объ обществѣ. Г. Соловьевъ указываетъ на то, что единичное лицо не есть нѣчто совершенно обособленное, отдѣленное отъ окружающей сферы, что оно является средоточіемъ безконечнаго множества взаимныхъ отношеній съ другимъ и другими, и отдѣлять его отъ этихъ отношеній значитъ отнимать у него всякое дѣйствительное содержаніе жизни и превращать личность въ пустую возможность существованія. Онъ признаетъ даже такое отрѣшеніе личности отъ окружающей сферы болѣзненною иллюзіей самосознанія и сравниваетъ ее съ положеніемъ загипнотизированнаго пѣтуха (стр. 251—2). Это опять одно изъ тѣхъ преувеличеній, въ которыя впадаютъ люди, желающіе опровергнуть чужое мнѣніе не путемъ разумныхъ доводовъ, а представляя его въ уродливомъ видѣ. Никто не воображаетъ, что лицо можетъ быть отрѣшено отъ всякихъ отношеній къ окружающей сферѣ и къ другимъ людямъ; надобно только знать, въ чемъ состоятъ эти отношенія и какія изъ этого вытекаютъ требованія. «По существенному своему значенію, — говоритъ г. Соловьевъ,—общество не есть внѣшняя граница личности, а внутреннее ея восполненіе, и относительно множественности единичныхъ лицъ общество не есть ихъ ариѳметическая сумма или механическій агрегатъ, а нераздѣльная цѣлость общей жизни» (стр. 255). Что люди нуждаются другъ въ другѣ, это—давно извѣстная истина, хотя тутъ часто трудно сказать, какое это восполненіе, внѣшнее или внутреннее; но что общество не есть только собраніе лицъ, а нераздѣльная цѣлость общей жизни,

это надобно выяснить и доказать. Это такое выраженіе, которое не даетъ никакого опредѣленнаго представленія; подъ нимъ можно разумѣть все, что угодно, а потому оно не можетъ служить основаніемъ для какихъ бы то ни было выводовъ. Если этимъ терминомъ обозначаются совокупные интересы, то надобно знать, въ чемъ они состоятъ, какъ они относятся къ интересамъ отдѣльныхъ лицъ или группъ, и въ какомъ отношеніи они составляютъ нѣчто нераздѣльное и требуютъ совокупной организаціи. Прежде всего надобно опредѣлить, что́ такое общественная власть, откуда она возникаетъ, каковы ея права, задачи и отношенія къ членамъ общества. Безъ разрѣшенія этихъ вопросовъ всѣ разсужденія объ отношеніяхъ личности къ обществу будутъ только общими фразами, лишенными всякаго существеннаго содержанія и изъ которыхъ, поэтому, можно вывести самыя противоположныя заключенія. Мы увидимъ, что такая именно судьба постигла г. Соловьева. Онъ не потрудился выяснить основныя общественныя понятія, какъ требовалось научнымъ изслѣдованіемъ, а ограничивается начертаніемъ общей схемы и указаніемъ исторической послѣдовательности трехъ соотвѣтствующихъ этой схемѣ ступеней общественнаго развитія.

Схема состоитъ въ томъ, что нераздѣльная цѣлость общей жизни отчасти уже осуществлена въ прошломъ и является какъ *преданіе*, отчасти осуществляется въ настоящемъ посредствомъ общественныхъ *служеній*, наконецъ, предваряетъ будущее въ видѣ *идеала*. Эти три момента обозначаются эпитетами религіознаго, политическаго и пророческаго. Первому соотвѣтствуетъ организація *родовая*, принадлежащая прошлому и сохраняемая въ видѣ семьи; вторая—*національно-государственная*, господствующая въ настоящемъ, третьему—*всемірное* общеніе жизни, составляющее идеалъ будущаго (стр. 254).

Читатель, нѣсколько знакомый съ государственнымъ бытомъ, недоумѣваетъ, почему этотъ бытъ ограничивается настоящимъ временемъ, какъ будто у государства нѣтъ

ни преданій, ни идеаловъ. Непонятно также, почему родовому порядку спеціально присвоивается названіе религіознаго, тогда какъ первыя государства, по признанію г. Соловьева, основывались на военно-теократическомъ началѣ, а идея всемірнаго общенія развивается въ буддизмѣ и въ христіанствѣ. Вѣрно то, что родовой порядокъ предшествуетъ государственному, но это—историческій фактъ, а не явленіе нравственнаго развитія. Трудно думать, что завоевательныя монархіи, истреблявшія людей тысячами и обращавшія покоренныхъ въ рабство, были порожденіе расширеннаго чувства жалости. Г. Соловьевъ старается доказать, что для установленія общественныхъ группъ съ крѣпкою связью членовъ нужна строжайшая *дисциплина*, которая была, вмѣстѣ съ тѣмъ, школою человѣческой солидарности и *первымъ подвигомъ собирательнаго аскетизма*, то-есть торжества разума надъ природою (стр. 287). Но онъ не потрудился объяснить, почему для возбужденія состраданія требуется строжайшая дисциплина и зачѣмъ для этого нужны такія обширныя соединенія людей, съ установленіемъ рабства, съ устройствомъ кастъ, съ египетскими работами. Въ маленькихъ греческихъ республикахъ было гораздо болѣе человѣчнаго, культурнаго и нравственнаго, нежели въ обширныхъ восточныхъ деспотіяхъ. Что касается аскетизма, то несправедливо, «что появленіе внутренней нравственной силы духа надъ плотью предполагаетъ нѣкоторую степень обезпеченности человѣчества отъ разрушительныхъ дѣйствій внѣшней природы» (стр. 284). Напротивъ, эта обезпеченность его изнѣживаетъ. Въ этомъ отношеніи краснокожія племена Сѣверной Америки далеко опережаютъ любого европейца.

Всего менѣе можно согласиться съ г. Соловьевымъ относительно того, что онъ говоритъ о всемірномъ общеніи, какъ идеалѣ будущаго. Первое пробужденіе этого сознанія онъ видитъ въ буддизмѣ; но результатъ его, нирвана, есть чистое ничто, а потому г. Соловьевъ называетъ этотъ универсализмъ *отрицательнымъ*. Положительное содержа-

ніе вырабатывается греческою философіей, но оно ограничивается міромъ идей, а потому, также какъ и первое, остается безплоднымъ: это — универсализмъ *половинный*. Только царство Божіе, открываемое христіанствомъ, дѣйствительно обнимаетъ собою все и есть универсализмъ *положительный*, цѣлый и совершенный. «Нирвана, — говоритъ г. Соловьевъ, — находится за предѣлами всякаго горизонта; міръ идей, какъ звѣздный кругъ, обнимаетъ землю, но не соединяется съ нею; только воплощенное въ Солнце Правды абсолютное начало проникаетъ въ глубь земной дѣйствительности, творитъ въ ней новую жизнь и осуществляется, какъ новый порядокъ бытія — какъ всецѣлое царство Божіе—virtus ejus integra si versa fuerit in terram (сила его цѣла, если обратится въ землю). А безъ земли — замѣчаетъ г. Соловьевъ, — нѣтъ и неба для человѣка» (стр. 316 — 7).

Когда г. Соловьевъ говоритъ объ отрицательномъ значеніи и безплодности буддизма, онъ забываетъ, что собственная его мораль, также, какъ мораль буддистовъ, ограничивается состраданіемъ, и что въ дѣйствительности эта мораль, при всей своей недостаточности, далеко не осталась безплодною. Онъ забываетъ и то, что греческая философія не ограничилась развитіемъ міра идей. Уже у Платона вселенная представляется одушевленнымъ животнымъ, которое божество создаетъ изъ идей и матеріи, устрояя послѣднюю сообразно съ первыми. Аристотель же прямо протестуетъ противъ обособленности идей и вводитъ ихъ въ глубину жизни. Того же направленія держались и стоики. Но всего удивительнѣе забывчивость г. Соловьева относительно христіанства. Выставляя царство Божіе, какъ земной идеалъ, онъ забылъ, что Христосъ сказалъ: «царство мое не отъ міра сего». Вѣдь это всѣмъ извѣстно; какъ же можно было обойти это изреченіе и представлять дѣло въ совершенно превратномъ видѣ!

Существенная ошибка г. Соловьева состоитъ въ томъ, что онъ христіанскій идеалъ будущей жизни, съ воскресеніемъ мертвыхъ, хочетъ сдѣлать результатомъ настоя-

щаго развитія человѣчества. Отсюда требованіе безсмертія и нетлѣнности. Само по себѣ это заблужденіе было бы довольно невиннымъ; но бѣда въ томъ, что онъ свое царствіе Божіе хочетъ вводить принудительными мѣрами, дѣйствіемъ государственной власти, а это ведетъ къ полному отрицанію свободы человѣка.

Весьма назидательна въ этомъ отношеніи глава о нравственномъ субъективизмѣ. „Является христіанство съ евангеліемъ царствія, съ идеаломъ безусловно высокимъ, съ требованіемъ абсолютной нравственности. Должна ли эта нравственность быть чисто *субъективною*— спрашиваетъ г. Соловьевъ,—исчерпываться только внутренними состояніями и единоличными дѣйствіями субъекта?“ Если бы совершенная нравственность признавалась субъективною въ томъ смыслѣ, что она должна быть усвоена лицомъ, то это не подлежитъ сомнѣнію. Но вопросъ состоитъ въ томъ: „какимъ образомъ это нравственное совершенство достигается отдѣльнымъ лицомъ, исключительно ли путемъ внутренней работы каждаго надъ собою и провозглашенія ея результатовъ, или же съ помощью извѣстнаго общественнаго процесса, дѣйствующаго не только лично, но и собирательно?“ Г. Соловьевъ рѣшительно становится на сторону послѣдняго мнѣнія. „Думать, что одной душевной доброты достаточно, чтобы создать совершенную общественную среду,—говоритъ онъ—значитъ переходить въ ту область, гдѣ младенцы рождаются изъ розовыхъ кустовъ и гдѣ нищіе, за неимѣніемъ хлѣба, ѣдятъ сладкіе пирожки“ (стр. 322—3).

Мы стоимъ тутъ въ глубинѣ вопроса объ отношеніяхъ личности къ обществу. Дѣло идетъ о принудительномъ характерѣ нравственныхъ требованій, о свободѣ человѣка, о правахъ совѣсти. Можно ожидать, что г. Соловьевъ все это подвергнетъ основательному и всестороннему изслѣдованію. Ничуть не бывало: онъ ограничивается анекдотомъ. Поговоривъ кое-что объ Одиссеѣ и разсказавъ, какъ чувствительный герой этой поэмы же-

стоко относился къ своимъ невѣрнымъ слугамъ, онъ повѣствуетъ, на основаніи изданныхъ документовъ, что въ сороковыхъ годахъ нынѣшняго столѣтія въ Елатомскомъ уѣздѣ, Тамбовской губерніи, былъ свирѣпый помѣщикъ, о подвигахъ котораго правительство сочло нужнымъ произвести слѣдствіе; но на повальномъ обыскѣ въ уѣздѣ большинство дворянъ отозвалось, что означенный помѣщикъ—благородный человѣкъ, истинный христіанинъ и исполняетъ всѣ христіанскіе обряды; несмотря на то, что слѣдствіемъ было обнаружено, что въ деревнѣ не было ни одного крестьянина не избитаго и ни одной женщины не поруганной, извергъ былъ освобожденъ отъ уголовной отвѣтственности. Г. Соловьевъ разсказываетъ этотъ анекдотъ не затѣмъ, чтобы показать, что̀ такое былъ въ то время повальный обыскъ и каковы были порядки, при которыхъ явный злодѣй освобождался отъ отвѣтственности; онъ приводитъ этотъ случай какъ доказательство, что въ теченіе трехъ тысячъ лѣтъ со времени героевъ Гомера, несмотря на появленіе христіанства, „никакой существенной и прочной перемѣны въ жизни и нравственномъ сознаніи людей не совершилось". Но произошло освобожденіе крестьянъ, „и вотъ мы видимъ, что этотъ внѣшній государственный актъ сразу поднимаетъ у насъ уровень внутренняго нравственнаго сознанія, то-есть дѣлаетъ то, чего не могли сдѣлать сами по себѣ тысячелѣтія нравственной проповѣди... Эта проповѣдь получила силу только тогда, когда *воплотилась* въ организованныхъ властно мѣропріятіяхъ. Благодаря внѣшнему стѣсненію, звѣрскіе инстинкты потеряли возможность проявляться, должны были перейти въ бездѣйственное состояніе, отъ неупражненія постепенно атрофировались и у большинства исчезли и перестали передаваться слѣдующимъ поколѣніямъ" (стр. 332).

Г. Соловьевъ не спрашиваетъ себя: кто же установилъ и поддерживалъ тотъ порядокъ вещей, который подавалъ поводъ къ такимъ вопіющимъ злоупотребленіямъ? Очевидно, та самая государственная власть, которая

его отмѣнила. Единственное заключеніе, которое онъ могъ бы сдѣлать изъ своего анекдота, состоитъ въ томъ, что государство не должно вводить учрежденій, уничтожающихъ человѣческую свободу и тѣмъ узаконяющихъ насиліе и развращающихъ общество. Историку такой выводъ показался бы, безъ сомнѣнія, крайне одностороннимъ. Онъ знаетъ, что установленіе крѣпостного права было дѣломъ государственной необходимости: нужно было связать и скрѣпить общественные элементы, чтобъ организовать прочное и сильное государство. Крѣпостное право сослужило свою историческую службу и было отмѣнено, когда оно перестало быть нужнымъ. Самъ г. Соловьевъ признаетъ историческую пользу деспотическихъ государствъ. Но для безусловнаго моралиста рабство и крѣпостное право могутъ представляться учрежденіями, которыя должны быть безусловно отвергнуты. Если бы г. Соловьевъ сталъ на эту точку зрѣнія, его можно было бы обвинить въ излишнемъ ригоризмѣ, но не въ извращеніи нравственности. Вмѣсто того, что же онъ дѣлаетъ? Великій актъ признанія человѣческой свободы онъ обращаетъ въ аргументъ противъ нея самой. Свобода объявляется безсильною къ добру, потому что ее подавляли, а признаніе ея должно служить доказательствомъ, что ее слѣдуетъ отвергнуть. Поистинѣ изумительная логика! „Нравственная природа человѣка въ своихъ объективныхъ основахъ неизмѣнна — говоритъ г. Соловьевъ. Также и относительное число добрыхъ и злыхъ людей, надо полагать, не измѣняется. Несомнѣнно, наконецъ, и то, что высочайшія нравственныя идеи и идеалы сами по себѣ, отвлеченно взятые, никакого прочнаго улучшенія въ жизни и нравственномъ сознаніи не производятъ... И произошелъ этотъ внезапный прогрессъ только потому, что организованная общественная сила вдохновилась нравственными требованіями и превратила ихъ въ объективный законъ жизни“ (стр. 333).

И такъ, христіанская проповѣдь не послужила ни къ чему. По теоріи г. Соловьева, Христосъ долженъ былъ

обратиться не къ рыбакамъ и нищимъ, а къ земнымъ владыкамъ, къ Тиверію и Нерону, съ увѣщаніемъ насильственно водворить возвѣщенное имъ царство Божіе. Христіанство не нравственною проповѣдью завоевало міръ, а властными мѣропріятіями, разрушеніемъ храмовъ, истребленіемъ еретиковъ, кострами инквизиціи. Прежде г. Соловьевъ признавалъ, что согласіе собирательной воли въ человѣчествѣ на возсоединеніе съ Божествомъ должно быть совершенно свободнымъ. Онъ утверждалъ даже, что Христосъ отошелъ отъ земли именно затѣмъ, „чтобъ оно не было дѣломъ превозмогающей силы, а настоящимъ нравственнымъ актомъ, или исполненіемъ внутренней правды“ (стр. 249). Теперь оказывается, что Онъ удалился затѣмъ, чтобы предоставить правителямъ міра исполнять Его волю путемъ властныхъ мѣропріятій. „Принципъ абсолютнаго добра,—говоритъ г. Соловьевъ,—требуетъ, чтобы человѣческое общество становилось *организованною нравственностью*“ (стр. 333), и притомъ не на низшихъ только ступеняхъ, а на самыхъ высшихъ. „Всякая степень нравственнаго сознанія неизбѣжно стремится къ своему лично-общественному осуществленію, и отличіе высшей и окончательной степени отъ низшихъ не въ томъ, конечно, что на ней нравственность остается навсегда только субъективною, то-есть неосуществленною, безсильною,—странное было бы это преимущество!—а въ томъ, что это осуществленіе должно быть *всеобъемлющимъ*“ (стр. 334).

Стало быть, отличіе низшихъ ступеней отъ высшихъ заключается въ томъ, что на первыхъ кое-что предоставляется свободѣ, а на послѣднихъ уже ничего. Желательно было бы знать, должно ли и самое воскресеніе мертвыхъ совершиться путемъ правительственныхъ распоряженій? Прежде г. Соловьевъ допускалъ, что совершенное общество не можетъ быть создано внѣшнимъ и насильственнымъ образомъ (стр. 319); теперь онъ объ этомъ забываетъ. „Требованіе этого согласія“ (всѣхъ общественныхъ образованій и расчлененій согласно без-

условному нравственному началу), говоритъ онъ, „отнимаетъ всякое оправданіе у моральнаго субъективизма, который держится за ложно понятый интересъ нравственной автономіи“ (стр. 395). Г. Соловьевъ устраняетъ это непріятное начало, имѣющее притязаніе на независимость, аргументомъ, который могъ бы усвоить себѣ Торквемада. „Воля, говоритъ онъ, должна опредѣляться къ дѣйствіямъ исключительно изъ себя самой; всякое ея подчиненіе какому-нибудь извнѣ идущему предписанію или повелѣнію нарушаетъ ея самозаконность и потому должно быть признано недостойнымъ. Но когда дѣло идетъ объ организаціи общественной среды по началу безусловнаго добра, то ясно, что такая организація есть не ограниченіе, а *исполненіе* личной нравственной воли,—есть то самое, чего она хочетъ. Я, какъ нравственное существо, *хочу*, чтобы на землѣ царствовало добро, я *знаю*, что одинъ не могу этого достигнуть, и я *вижу* собирательную организацію, предназначенную для этой *моей* цѣли,—ясно, что эта организація не только не ограничиваетъ меня, а, напротивъ, снимаетъ съ меня мою индивидуальную ограниченность, расширяетъ и усиливаетъ мою нравственную волю. Каждый, поскольку его воля нравственна, внутренно участвуетъ въ этой всеобщей организаціи нравственности, и ясно, что могущія отсюда вытекать внѣшнія ограниченія для отдѣльныхъ лицъ утверждаются ихъ собственнымъ *высшимъ* (!!) рѣшеніемъ и, слѣдовательно, никакъ не могутъ нарушать моральной самозаконности. Для человѣка нравственно настроеннаго важно здѣсь только одно: чтобы собирательная организація человѣчества *дѣйствительно* подчинялась безусловному нравственному началу, чтобы лично-общественная среда *дѣйствительно* становилась *организованнымъ добромъ*“ (стр. 335—336).

И такъ, еретика или богоотступника сажаютъ въ тюрьму, или даже сжигаютъ для спасенія его души и для предохраненія другихъ отъ пагубныхъ ученій, и при этомъ его увѣряютъ, что онъ самъ, какъ нравственное

существо, долженъ этого хотѣть, что это—исполненіе его собственной высшей воли. Этотъ аргументъ прямо взятъ изъ іезуитской морали.

И не говорите, что вы не признаете насилія въ дѣлахъ вѣры. Вся ваша нравственность основана на религіи; вы хотите водворить царство Христово, то-есть, по существу своему, религіозное общество, и хотите дѣлать это властными мѣропріятіями, замѣняющими внутреннія рѣшенія совѣсти принудительнымъ внѣшнимъ закономъ Вы сами признаете, что единственный вашъ интересъ заключается не въ томъ, чтобы добро царствовало въ сердцахъ, а въ томъ, чтобъ оно было организовано, какъ принудительное устройство человѣческихъ обществъ. И этимъ дѣйствіямъ власти вы не полагаете никакихъ границъ: организованное добро должно быть безусловнымъ и всеобъемлющимъ. Въ виду этого требованія то, что вы называете моральнымъ субъективизмомъ, то-есть человѣческая свобода и права совѣсти, отвергается вами, какъ ложь. Для нихъ не остается тутъ ни малѣйшей лазейки.

И всѣ эти поистинѣ чудовищные выводы дѣлаются на основаніи анекдота изъ старой провинціальной жизни! Вотъ что значитъ привычка писать журнальныя статьи: теряется смыслъ различія между доказательствомъ и эффектомъ.

На читателя эта глава въ сочиненіи г. Соловьева производитъ удручающее впечатлѣніе. Нравственное его чувство возмущается этимъ полнымъ презрѣніемъ къ тому, что составляетъ для человѣка святыню. Но прочитавъ слѣдующую главу, о нравственной основѣ общественности, онъ успокоивается, ибо въ ней говорится совершенно противоположное тому, что было сказано въ предыдущей. Тамъ парящая въ облакахъ мысль г. Соловьева носилась въ одну сторону, здѣсь она носится въ другую. Тамъ онъ представлялся послѣдователемъ Торквемады, тутъ онъ является чистымъ анархистомъ.

Отличіе человѣческихъ обществъ отъ животнаго общежитія г. Соловьевъ полагаетъ въ томъ, что человѣкъ

какъ нравственное существо, имѣетъ безусловное достоинство и безусловное право на существованіе и на свободное развитіе своихъ положительныхъ силъ. Это право, основанное на формальной безконечности разума во всякомъ человѣкѣ, дѣлаетъ то, что онъ всегда долженъ разсматриваться какъ цѣль, а не какъ средство, или орудіе для блага другихъ лицъ, или цѣлыхъ классовъ, или даже большинства другихъ людей. По мнѣнію г. Соловьева, это право лица, по существу своему, *безусловно*, тогда какъ права общества на лицо, напротивъ *обусловлены* признаніемъ личнаго права. Изъ этого г. Соловьевъ выводитъ, что „общество можетъ обязывать лицо къ чему бы то ни было лишь черезъ актъ его собственной воли; иначе это будетъ не обязательствомъ лица, а лишь употребленіемъ вещи“ (стр. 343—4). Согласно съ этимъ, г. Соловьевъ утверждаетъ, что „общее благо, или общая польза, чтобы имѣть значеніе нравственнаго принципа, должны быть въ полномъ смыслѣ общими, то-есть относиться не къ многимъ только или большинству, а ко *всѣмъ безъ исключенія*“.

Лишь при этомъ условіи каждое лице остается цѣлью, а не служитъ только средствомъ для другихъ. «Принципъ человѣческаго достоинства, заключаетъ авторъ, или безусловное значеніе каждаго лица, въ силу котораго общество опредѣляется, какъ внутреннее свободное согласіе всѣхъ,—вотъ *единственная* нравственная основа общества» (стр. 345).

Мы опять остаемся въ полномъ недоумѣніи. Въ предыдущей главѣ личное начало въ нравственности отвергалось, какъ ложь, и требовалось водвореніе царства Божьяго властными мѣрами; здѣсь, напротивъ, личное начало становится безусловнымъ правомъ, съ которымъ общественная власть постоянно должна сообразоваться, такъ что ни одной мѣры нельзя провести безъ согласія всѣхъ и каждаго. Желательно знать, какимъ образомъ могли бы осуществиться тѣ мѣропріятія, на которыя въ предыдущей главѣ указывалъ г. Соловьевъ, именно, освобожде-

ніе крестьянъ въ Россіи и освобожденіе негровъ въ Сѣверной Америкѣ, если бы для проведенія ихъ потребовалось согласіе всѣхъ и каждаго?—Извѣстно, что первое было совершено властью, которая не требовала ничьего согласія, вслѣдствіе чего преобразованіе совершилось мирнымъ путемъ; во второмъ же случаѣ, когда требовалось согласіе заинтересованныхъ лицъ, для проведенія этой мѣры пришлось истребить многія тысячи людей. Можно думать, что при такомъ условіи нельзя будетъ провести никакого закона. Законы противъ воровства и мошенничества навѣрное встрѣтятъ протесты со стороны профессіональныхъ воровъ и мошенниковъ. Система г. Соловьева есть польское *не позволяемъ*, возведенное въ безусловное правило. Руссо, въ своемъ фантастическомъ построеніи общественнаго договора, пытался отличить общую волю, то-есть то, въ чемъ всѣ согласны, отъ воли всѣхъ, представляющей только сумму частныхъ воль и выражающей перевѣсъ большинства надъ меньшинствомъ. Но при всѣхъ несообразностяхъ своего построенія Руссо все-таки имѣлъ въ виду маленькую общину, гдѣ народъ можетъ весь собраться на площади; требовать же единогласія для всемірной организаціи безусловнаго добра это нѣчто такое, что превосходитъ всякое воображеніе. Никакъ нельзя себѣ представить, что можно подъ этимъ разумѣть. Мы увидимъ далѣе, что въ конечной организаціи человѣчества о свободѣ лица нѣтъ болѣе рѣчи и что все окончательно предоставляется правительственному полновластію.

Но этимъ не ограничиваются сюрпризы, которые готовитъ намъ г. Соловьевъ. Въ предыдущемъ мы видѣли, что онъ всю нравственность основываетъ на религіозномъ чувствѣ. Онъ въ царствѣ Божіемъ, возвѣщенномъ Христомъ, видитъ идеалъ, къ которому идетъ человѣчество и который окончательно долженъ осуществиться во всемірной организаціи добра. И точно, подобная организація представляется сколько-нибудь возможной единственно при нераздѣльномъ господствѣ религіознаго духа, особенно если для каждой мѣры требовать единогласія всего

человѣческаго рода. Но вдругъ мы узнаемъ, что религія вовсе даже не можетъ быть основаніемъ нравственной организаціи человѣчества. «То, что само по себѣ можетъ быть и не быть нравственнымъ, — говоритъ г. Соловьевъ,—очевидно должно получить отъ другого то или это опредѣленіе, а никакъ не можетъ самостоятельно служить чему - нибудь нравственною основой, то - есть, сообщать другимъ такой характеръ, котораго сама не имѣетъ. Но несомнѣнно, что религія можетъ быть и не быть нравственною. Какимъ же образомъ такая религія, какъ, напримѣръ, культы Молоха или Астарты... могутъ служить для чего-нибудь нравственною основой, когда ихъ собственное существо есть прямая противоположность всякой нравственности? Поэтому, — заключаетъ г. Соловьевъ,—когда намъ указываютъ на религію какъ на нравственную основу общества, то нужно еще посмотрѣть, имѣетъ ли сама эта религія нравственную основу, согласна ли она съ нравственнымъ началомъ; слѣдовательно, послѣднимъ основаніемъ и критеріемъ остается это начало, а не религія» (стр. 346). Напротивъ, принципъ безусловнаго права человѣческой личности ни отъ кого и ни отъ чего не зависитъ, но лишь въ зависимости отъ него общества и учрежденія получаютъ нравственный характеръ» (стр. 328). А такъ какъ многихъ нравственныхъ основъ, въ собственномъ смыслѣ, быть не можетъ, какъ не можетъ быть многихъ верховныхъ благъ или многихъ нравственностей (стр. 345), то оно и есть единственное истинное основаніе общежитія.

Какъ же все это понять? Очевидно, мы имѣемъ передъ собою два противоположныя теченія мысли, не находящіяся ни въ какомъ отношеніи другъ къ другу. Не утвердивъ предварительно философскихъ основаній своего ученія, авторъ поперемѣнно склоняется то на ту, то на другую сторону, смотря по тому, куда несетъ его минутная волна. Но въ концѣ концовъ, какъ увидимъ, рѣшительно беретъ верхъ мистическое настроеніе, съ чѣмъ связано и полное подавленіе свободы.

## VII.

Осуществленіе безусловнаго нравственнаго идеала въ человѣческихъ обществахъ встрѣчаетъ, по мнѣнію г. Соловьева, кромѣ личныхъ страстей и пороковъ, троякое препятствіе въ трехъ формахъ собирательнаго зла: во враждѣ между различными народами, въ отношеніяхъ общества къ преступникамъ, наконецъ во враждѣ между различными общественными классами. Отсюда троякій вопросъ: національный, уголовный и экономическій

Съ удовольствіемъ отмѣчаемъ, что національный вопросъ, несмотря на нѣкоторыя довольно существенныя невѣрности въ историческихъ взглядахъ и нѣкоторое преувеличеніе въ выводахъ, разрѣшается г. Соловьевымъ правильно. Признавая вполнѣ все значеніе народности, какъ особенной формы общечеловѣческаго содержанія, и оправдывая привязанность къ ней лицъ, входящихъ въ ея составъ, онъ возстаетъ противъ всякой національной исключительности и въ особенности противъ всякаго враждебнаго отношенія къ другимъ. Онъ справедливо замѣчаетъ, что всѣ историческіе народы, имѣвшіе вліяніе на судьбы человѣчества, «въ эпохи своего расцвѣта и величія, полагали свое значеніе, утверждали свою народность не въ ней самой, отвлеченно взятой, а въ чемъ-то всеобщемъ, *сверхнародномъ*, во что они вѣрили, чему служили и что осуществляли въ своемъ творчествѣ — національномъ по источнику и способамъ выраженія, но вполнѣ универсальномъ по содержанію или по своимъ предметнымъ результатамъ. Народы,—говоритъ г. Соловьевъ, - живутъ и дѣйствуютъ не во имя себя или своихъ матеріальныхъ интересовъ, а во имя своей идеи, т.-е. того, что для нихъ всего важнѣе и что нужно всему міру, чѣмъ они могутъ послужить ему, — они живутъ не для себя только, а для всѣхъ. То, во что народъ вѣритъ и что съ вѣрою дѣлаетъ, онъ непремѣнно признаетъ хорошимъ *безусловно*, хорошимъ не какъ свое, а само по себѣ, слѣдовательно для всѣхъ,—и таковымъ оно обыкновенно

оказывается» (стр. 385). Прилагая къ народамъ высшее нравственное правило, г. Соловьевъ говоритъ, что «мы должны любить всѣ народности, какъ свою собственную. Этою заповѣдью утверждается патріотизмъ, какъ естественное и основное чувство, какъ прямая обязанность лица къ своему ближайшему собирательному цѣлому, и въ тоже время это чувство освобождается отъ зоологическихъ свойствъ національнаго эгоизма, или націонализма, становясь основой и мѣриломъ для положительнаго отношенія ко всѣмъ другимъ народностямъ, сообразно безусловному и всеобъемлющему нравственному началу... Если такое отношеніе станетъ дѣйствительнымъ правиломъ, то національныя *различія* сохранятся и даже усилятся, сдѣлаются болѣе яркими, и исчезнутъ только враждебныя *раздѣленія* и обиды, составляющія коренное препятствіе для нравственной организаціи человѣчества» (стр. 388—9).

Противъ всего этого, съ точки зрѣнія нравственной и теоретической, можно сказать только то, что требованіе любить чужія народности, какъ свою собственную, трудно согласить съ ближайшими обязанностями къ отечеству. Я могу жертвовать собою для другихъ, но ни въ какомъ случаѣ не въ правѣ жертвовать своимъ отечествомъ. Напротивъ, я обязанъ его защищать противъ всякихъ нападеній, тогда какъ относительно другихъ народностей эта обязанность не существуетъ. Отечество потому и есть отечество, что оно намъ ближе и дороже всего. Любить чужое отечество также какъ свое собственное, столь же мало возможно, какъ любить чужихъ родителей наравнѣ съ своими. Вѣрно только то, что любовь къ своему не требуетъ вражды къ чужому. Какъ нравственное, а не физіологическое начало, любовь должна распространяться на всѣхъ. Конечно, практика весьма далека отъ этого идеала; но полезно объ этомъ напоминать.

Совершенно иное сужденіе мы должны произнести на счетъ вопроса экономическаго, который, отступая отъ хода мыслей автора, мы разсмотримъ прежде уголовнаго,

такъ какъ послѣдній приведетъ насъ къ болѣе общему вопросу объ отношеніи права къ нравственности.

Г. Соловьевъ начинаетъ съ положенія, что «безнравственно по существу всякое практическое утвержденіе *чего-нибудь* внѣ его должной связи или соотношенія *со всѣмъ*. Такъ, когда частная, обусловленная и потому зависимая дѣятельность утверждается, какъ безусловно самостоятельная и цѣлая сфера, то такое утвержденіе, будучи въ теоріи ложно, на дѣлѣ безнравственно и можетъ порождать только бѣдствія и грѣхи» (стр. 431).

Читатель и тутъ остается въ полномъ недоумѣніи: откуда берется подобное правило и какой его смыслъ? Авторъ говоритъ о практическомъ утвержденіи *чего-нибудь* внѣ связи со *всѣмъ*: стало-быть всякое практическое дѣйствіе безнравственно, если, предпринимая его, человѣкъ не имѣетъ въ виду его связи со всей вселенной. Я хочу, напримѣръ, защитить свой огородъ отъ пасущихся животныхъ и нанимаю работника копать канаву, и онъ добросовѣстно исполняетъ это дѣло, или я хочу строить домъ и заказываю планъ архитектору: что же, мы оба поступаемъ безнравственно, если при этомъ не имѣемъ въ виду рѣшенія всѣхъ міровыхъ вопросовъ,—отношенія права къ нравственности, государства къ церкви, національности къ человѣчеству? Или, можетъ-быть, это положеніе относится не вообще къ *чему-нибудь*, а къ отдѣльнымъ сферамъ дѣятельности, напримѣръ къ ремеслу портного или сапожника: и онъ является безнравственнымъ человѣкомъ, если онъ не понимаетъ связи своего ограниченнаго и почтеннаго ремесла съ отношеніями экономическихъ, нравственныхъ и государственныхъ силъ въ цѣломъ мірѣ? Право, не дурно бы выражаться понятнѣе, вѣдь философія не избавляетъ отъ точности. И откуда выводится такое странное положеніе? Подъ которую изъ означенныхъ трехъ нормъ нравственности можетъ оно быть подведено? Принадлежитъ ли оно къ аскетизму, къ жалости, или благоговѣнію? Если г. Соловьевъ хочетъ этимъ сказать, что портной, исполняя свое ремесло, долженъ

быть вмѣстѣ нравственнымъ человѣкомъ, сдерживать свои страсти, жалѣть о другихъ и почитать Бога, то никто конечно, въ этомъ не сомнѣвается; но эта банальная истина не можетъ служить аргументомъ противъ кого бы то ни было и во всякомъ случаѣ должна быть выражена болѣе яснымъ языкомъ.

Изъ дальнѣйшаго изложенія оказывается, что тутъ дѣло идетъ вовсе даже не о практическомъ утвержденіи чего-нибудь, а о теоретическомъ изученіи отдѣльной сферы внѣ связи съ другими. Безнравственною объявляется классическая политическая экономія за то, что она изучала экономическія явленія, не связывая ихъ съ нравственными. Но вѣдь это относится ко всѣмъ спеціальнымъ наукамъ. Физика должна быть объявлена безнравственною за то, что она изучаетъ отдѣльную область явленій, внѣ связи съ химіей, біологіей, исторіей, политикой. Безнравственно утверждать, что математика имѣетъ свои исключительно ей принадлежащія начала, изъ которыхъ вытекаетъ цѣлый міръ именно ей свойственныхъ законовъ и отношеній. Въ дѣйствительности, каждая наука изучается отдѣльно отъ другихъ; затѣмъ связь ихъ другъ съ другомъ составляетъ предметъ новаго, дальнѣйшаго изслѣдованія, которое нерѣдко представляетъ значительныя трудности и можетъ быть болѣе или менѣе удачно; во всемъ этомъ нѣтъ ровно ничего безнравственнаго. Бѣдный Адамъ Смитъ, на котораго обрушивается г. Соловьевъ, какъ на родоначальника лжи и безнравственности, никогда не думалъ отрицать нравственныя начала, онъ самъ былъ преподавателемъ нравственной философіи и написалъ объ этомъ цѣлую книгу. Но онъ видѣлъ рядъ экономическихъ явленій и старался ихъ изучить и понять управлявшіе ими законы. Онъ сдѣлалъ это съ изумительною ясностью и полнотою, вслѣдствіе чего его ученіе имѣло громадное вліяніе на все послѣдующее развитіе европейской промышленности и законодательствъ. Съ другой стороны, онъ видѣлъ другой рядъ явленій, нравственныхъ и точно также старался ихъ изучить. Результа-

ты своихъ изслѣдованій онъ изложилъ въ сочиненіи *Теорія нравственныхъ чувствъ*. Оно вышло менѣе удачно, нежели первое, ибо для опредѣленія нравственныхъ началъ недостаточно однихъ наблюденій: нужно возвыситься въ область метафизики, а Адамъ Смитъ былъ плохой метафизикъ. Но нельзя же ставить это ему въ вину и обвинять его за это въ безнравственности. Напротивъ, всѣ его описанія проникнуты самымъ искреннимъ чувствомъ.

Нельзя считать безнравственнымъ и то начало личнаго интереса, которое Адамъ Смитъ призналъ движущею пружиной экономическихъ явленій. Это начало, которое г. Соловьевъ громитъ подъ именемъ своекорыстія, страсти къ пріобрѣтенію и жажды наслажденій, есть то самое, которое онъ окрестилъ неудачнымъ названіемъ права на благополучіе. Всякій человѣкъ естественно стремится къ поддержанію себя и своей семьи и къ улучшенію своего состоянія. Это и составляетъ источникъ всей его экономической дѣятельности. Но изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, что этимъ узаконяются всякія мошенничества, обманы и поддѣлки, какъ утверждаетъ г. Соловьевъ. Экономическія явленія, изслѣдованныя Адамомъ Смитомъ, имѣли бы точно также мѣсто въ предположеніи, что всѣ люди безусловно честны. Обманы и поддѣлки преслѣдуются закономъ и при настоящихъ условіяхъ, и никто изъ экономистовъ не утверждалъ, что этого не должно быть. Никто также не говорилъ, что экономическій интересъ исключаетъ нравственныя отношенія къ другимъ людямъ. Утверждаютъ только, что экономическій интересъ, источникомъ котораго служитъ естественное и законное стремленіе человѣка улучшать свое состояніе, порождаетъ между людьми особеннаго рода отношенія, имѣющія своеобразный характеръ и управляемыя законами, которые надобно изучить.

Но г. Соловьевъ отвергаетъ самое существованіе экономическихъ законовъ. По его мнѣнію, это ничто иное, какъ вымыселъ плохой ребяческой метафизики, не имѣющей и тѣни основанія въ дѣйствительности и порожденной лишь

полнымъ непониманіемъ того, что такое законъ «въ строго научномъ смыслѣ». Г. Соловьевъ объясняетъ невѣжественнымъ экономистамъ, что закономъ въ научномъ смыслѣ называется не то, что *обыкновенно бываетъ*, а то, что не допускаетъ никакихъ исключеній; это «такая связь явленій, которая имѣетъ въ своей сферѣ свойство всеобщности и необходимости, то-есть непремѣнно обнаруживается въ каждомъ случаѣ» (стр. 434). Таковы всѣ законы природы, и таковъ же законъ государственный, который «хотя и есть дѣло рукъ человѣческихъ . однако «имѣетъ силу непреложную, не допуская *никакого* исключенія» (стр 437). Ничего подобнаго не представляютъ такъ называемые экономическіе законы, напримѣръ, наиболѣе элементарный и наименѣе спорный изъ всѣхъ — законъ предложенія и требованія. Всякій воленъ отъ него отступить: «торговецъ можетъ, въ видахъ благотворенія, понизить цѣну своего товара, хозяинъ цѣну своей квартиры. Правительство можетъ установлять обязательныя для всѣхъ таксы. Ясно, слѣдовательно,—заключаетъ г. Соловьевъ,—что никакихъ самостоятельныхъ экономическихъ законовъ, никакой экономической необходимости нѣтъ и быть не можетъ». А за устраненіемъ ихъ остается въ силѣ «общее требованіе разума и совѣсти, чтобы и эта область подчинялась высшему нравственному началу, чтобъ и въ экономической своей жизни общество было организованнымъ осуществленіемъ добра... Самостоятельный и безусловный законъ для человѣка, какъ такового, одинъ—нравственный, и необходимость одна—нравственная» (стр. 440).

Эта аргументація показываетъ, что г. Соловьевъ, въ своемъ страстномъ желаніи поучать невѣжественныхъ экономистовъ, не позаботился о томъ, чтобы предварительно выяснить себѣ хорошенько, что такое физическіе и государственные законы и какъ они дѣйствуютъ. Въ физическомъ мірѣ существуютъ многобразныя силы, изъ которыхъ каждая имѣетъ свой законъ. Пока сила дѣйствуетъ безпрепятственно, этотъ законъ проявляется вполнѣ; но какъ скоро есть столкновеніе съ другой силой, такъ

является и уклоненіе отъ закона. Безусловнаго тутъ ничего нѣтъ, ибо всѣ силы, находясь во взаимодѣйствіи, обусловлены другъ другомъ; но это не мѣшаетъ каждой изъ нихъ имѣть свой законъ, который управляетъ собственно ея дѣйствіями и изучается какъ таковой, отдѣльно отъ другихъ.

Возьмемъ, напримѣръ, самые общіе изъ всѣхъ законовъ, которые менѣе всѣхъ подвержены постороннимъ вліяніямъ, законы астрономическіе. Одинъ изъ основныхъ законовъ, опредѣляющихъ движеніе свѣтилъ, гласитъ, что планеты движутся вокругъ солнца по эллиптическимъ путямъ. Значитъ ли это, что планеты совершаютъ свой путь *безусловно* по эллипсамъ? Ничуть не бывало. Пути планетъ подвергаются постояннымъ пертурбаціямъ, или уклоненіямъ отъ правильнаго хода, вслѣдствіе дѣйствія другихъ планетъ, мимо которыхъ онѣ проходятъ, и эти пертурбаціи принимались, какъ факты, пока не было выяснено математически, что въ суммѣ онѣ уравновѣшиваютъ другъ друга, вслѣдствіе чего совокупная система остается неизмѣнною. Нѣчто подобное происходитъ и относительно закона предложенія и спроса. Могутъ быть уклоненія въ ту и другую сторону, но въ общемъ итогѣ установляется средній уровень, опредѣляемый отношеніемъ количества предлагаемыхъ товаровъ къ количеству требуемыхъ товаровъ.

Возьмемъ другой законъ, болѣе подверженный нарушеніямъ, законъ паденія тѣлъ. Онъ формулируется чисто-математически и состоитъ въ томъ, что тѣла, находящіяся на поверхности земли, падаютъ вертикально, въ направленіи къ ея центру, при чемъ проходимыя пространства пропорціональны квадратамъ времени. Въ дѣйствительности, падаютъ ли тѣла когда-нибудь такимъ образомъ? Никогда: для этого нужны условія, которыя въ дѣйствительности не существуютъ и могутъ быть созданы только приблизительно, искусственнымъ путемъ. Для точнаго дѣйствія этого закона нужно безводушное пространство; какъ же скоро есть сопротивляющаяся среда, такъ есть

и уклоненіе отъ закона. Въ безвоздушномъ пространствѣ всѣ тѣла, тяжелыя и легкія, падаютъ съ одинаковою скоростью, а сопротивленіе воздуха производитъ совершенно другія явленія. Точно также и направленіе къ центру земли измѣняется всякимъ дуновеніемъ вѣтра, который можетъ падающее тѣло отнести въ другую сторону или унести вверхъ. Человѣкъ можетъ подбросить его кверху и тѣмъ дать ему другое направленіе. Возраженіе г. Соловьева противъ закона предложенія и спроса похоже на то, какъ если бъ онъ сталъ отвергать законъ паденія тѣлъ на томъ основаніи, что я могу ракеткой подбросить кверху падающій мячикъ, который можетъ даже застрять на деревѣ и перестать падать. Это будетъ явнымъ исключеніемъ изъ общаго и необходимаго закона.

Но всего удивительнѣе то, что г. Соловьевъ приписываетъ такую же непреложность государственнымъ законамъ. Можно думать, что живя въ Россіи, онъ никогда не приходилъ въ соприкосновеніе съ жизнью. Ему, повидимому, неизвѣстно, что законы часто не исполняются тѣми самыми, кому поручено ихъ исполненіе; что нерѣдко они обходятся тѣми, кто имъ подчиненъ; что они постоянно нарушаются преступниками, которыхъ за это наказываютъ, если только могутъ ихъ поймать и уличить. Нерѣдко законъ остается мертвой буквой, а иногда онъ постепенно приходитъ въ ветхость и предается забвенію. Часто законъ самъ установляетъ исключенія изъ общаго правила. Мы имѣемъ тутъ дѣло съ началомъ весьма условнымъ. Непонятно только, почему, при такомъ требованіи, г. Соловьевъ признаетъ нравственный законъ настоящимъ закономъ, тогда какъ именно онъ подвергается постояннымъ, безчисленнымъ уклоненіямъ и нарушеніямъ. Г. Соловьевъ увѣряетъ даже, что нравственный законъ есть единственный самостоятельный и безусловный законъ для человѣка, какъ такового. Что это значитъ? Человѣкъ, какъ таковой, есть ли отвлеченно духовное существо, не имѣющее никакой связи съ физическимъ міромъ, или онъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, ма-

теріальное существо, подчиняющееся, поэтому самому, законамъ физическаго міра, имѣющимъ значеніе совершенно независимое отъ нравственныхъ требованій и часто опредѣляющимъ его жизнь съ безусловной необходимостью, напримѣръ, когда онъ принужденъ ѣсть, чтобы жить, и покрываться зимою, чтобы не замерзнуть отъ холода? Такого рода общія фразы весьма мало содѣйствуютъ выясненію понятій.

Въ дѣйствительности, понятіе о законѣ имѣетъ двоякое значеніе: оно означаетъ или предписаніе власти или постоянный и необходимый способъ дѣйствія силы. Первое есть требованіе, обращенное къ свободной волѣ, поэтому самому подвергающееся многочисленнымъ уклоненіямъ. Въ этомъ смыслѣ законъ, какъ уже было указано выше, существуетъ только подъ условіемъ свободы; таковы законы государственные и законъ нравственный. Когда г. Соловьевъ утверждаетъ, что единственный самостоятельный и безусловный законъ для человѣка есть законъ нравственный, а между тѣмъ устраняетъ изъ нравственности вопросъ о свободѣ воли, онъ тѣмъ самымъ превращаетъ нравственный законъ въ законъ физическій и лишаетъ его всякой почвы. Физическіе законы суть законы во второмъ смыслѣ; они выражаютъ способы дѣйствія силъ. Къ этому разряду принадлежатъ и законы экономическіе, опредѣляющіе отношеніе человѣка къ матеріальной природѣ и проистекающія отсюда отношенія между людьми. Возьмемъ приведенный г. Соловьевымъ примѣръ предложенія и спроса. Экономисты утверждаютъ, что цѣна произведеній, то-есть то, что человѣкъ даетъ за то, что онъ получаетъ, опредѣляется отношеніемъ требованія къ предложенію. Всякое требованіе, какъ таковое, если человѣкъ не можетъ удовлетворить его собственною дѣятельностью, рождаетъ готовность дать что-нибудь за то, что получаешь; чѣмъ больше требованіе, тѣмъ болѣе возрастаетъ и самая готовность. Съ другой стороны, предложеніе есть возможность удовлетворенія потребности; чѣмъ эта

возможность больше, тѣмъ легче удовлетворяется потребность и тѣмъ меньше вызывается необходимость жертвы. Если предложеніе безгранично, то предметъ не имѣетъ цѣны, какъ бы онъ ни былъ нуженъ. Такимъ образомъ, эти два фактора дѣйствуютъ въ противоположномъ смыслѣ, каждый по присущему ему свойству, какъ двѣ силы природы, производящія извѣстное состояніе равновѣсія. Отсюда проистекаетъ законъ, опредѣляющій ихъ отношеніе, законъ вѣрный всегда и вездѣ, ибо онъ опредѣляетъ способы дѣйствія силъ: одна поднимаетъ цѣны вверхъ, другая спускаетъ ихъ внизъ. Но это не мѣшаетъ тому, что въ отдѣльныхъ случаяхъ могутъ дѣйствовать совершенно постороннія соображенія, которыя могутъ видоизмѣнять эти отношенія. Я, просто по ошибкѣ, могу купить вещь гораздо дороже, нежели она стоитъ; или, наоборотъ, я, по незнанію или по нравственнымъ соображеніямъ, могу продать ее дешевле настоящей цѣны. Но попробуйте продать ее дороже рыночной цѣны. Вы можете быть одушевлены при этомъ самыми нравственными цѣлями: вы изъ человѣколюбія платили своимъ рабочимъ высокую плату, которая, разумѣется, должна возвратиться въ цѣнѣ произведеній, ибо иначе вы разоритесь и ваши рабочіе останутся безъ работы. Кромѣ того, вамъ нужно имѣть нѣкоторый избытокъ для поддержанія, можетъ быть, многочисленнаго семейства. Однако никто вашего товара не купитъ, по той простой причинѣ, что его можно купить дешевле у другихъ. Этимъ самымъ доказывается, что кромѣ нравственныхъ соображеній существуютъ и другіе факторы, а слѣдовательно и законы, опредѣляющіе цѣну товаровъ. Поэтому и правительство, когда оно вздумаетъ установить таксу, не соотвѣтствующую истинному отношенію предложенія къ требованію, натыкается на неодолимыя препятствія и производитъ полную пертурбацію всѣхъ торговыхъ отношеній. Приглашаемъ г. Соловьева познакомиться съ дѣйствіемъ такъ называемаго максимума во времена Французской Революціи.

Возьмемъ другой элементарный законъ политической экономіи—раздѣленіе труда. Адамъ Смитъ съ этого началъ свое изслѣдованіе. Онъ посвятилъ блестящія страницы изображенію выгодъ раздѣленія труда, и его выводы доселѣ остаются непоколебленными. Можно сказать, что они представляютъ безусловную истину: трудъ раздѣленный несомнѣнно производительнѣе труда смѣшаннаго. Спрашивается: имѣетъ ли это положеніе какое-нибудь отношеніе къ нравственному закону?—Ровно никакого. Стыдъ, жалость и благоговѣніе тутъ ни при чемъ, а этимъ самымъ доказывается, что экономическіе законы суть нѣчто столь же самостоятельное и независимое отъ нравственности, какъ законы физическаго міра.

Возьмемъ третій примѣръ. Правительство, одушевленное самыми благими намѣреніями и желающее осчастливить свой народъ, выпускаетъ нѣсколько милліардовъ бумажныхъ денегъ; какой же будетъ результатъ?—То, что онѣ потеряютъ всякую цѣну. Французскій Конвентъ испыталъ это на дѣлѣ, и никто уже не рѣшится слѣдовать его примѣру, ибо знаютъ, что результатъ всегда будетъ одинъ и тотъ же: за чрезмѣрнымъ выпускомъ роковымъ образомъ слѣдуетъ паденіе. Это—опять экономическій законъ, совершенно независимый отъ нравственныхъ соображеній. Правительству, которое его нарушаетъ, приходится дорого за это поплатиться.

Этихъ примѣровъ, кажется, достаточно для доказательства, что отрицаніе экономическихъ законовъ со стороны г. Соловьева основано единственно на томъ, что онъ не выяснилъ себѣ надлежащимъ образомъ ни что́ такое законы, ни что́ такое экономическія отношенія. Столь же неясны и понятія его объ экономической свободѣ. Слѣдуя банальной фразеологіи современныхъ нѣмецкихъ соціалистовъ каѳедры, онъ представляетъ ее въ видѣ какой-то анархіи. Онъ сочиняетъ даже юмористическій разговоръ между Бастіа и анархистомъ, который побѣдоносно доказываетъ знаменитому экономисту, что, разрушая все, онъ только послѣдовательно прилагаетъ его

мысли. Какъ ни странно встрѣтить въ философскомъ сочиненіи каррикатурные разговоры, умѣстные въ Кладдерадачѣ, все же самая каррикатура должна имѣть какое-нибудь сходство съ оригиналомъ, а не представлять полное его извращеніе. Изъ требованія экономической свободы вовсе не слѣдуетъ, что правительство не должно преслѣдовать воровъ и разбойниковъ и что всякая власть должна быть разрушена. Экономическая свобода состоитъ въ безпрепятственномъ развитіи и употребленіи человѣческихъ силъ, а это возможно только при существованіи правительства, которое не дозволяетъ однимъ посягать на свободу другихъ. Бастіа утверждалъ, что изъ свободнаго дѣйствія силъ сама собой рождается гармонія интересовъ, и онъ въ значительной степени былъ правъ, ибо только удовлетворяя чужимъ потребностямъ, я могу получить вознагражденіе за свой трудъ. Вездѣ, гдѣ скопляется населеніе, безъ всякихъ правительственныхъ распоряженій, водворяются купцы, портные, сапожники, булочники, удовлетворяющіе потребностямъ жителей и тѣмъ самымъ добывающіе собственныя средства пропитанія. Когда же г. Соловьевъ, въ отвѣтъ на доводы, спрашиваетъ: „гдѣ же была эта естественная гармонія въ долгіе вѣка рабства, феодализма, крѣпостного права“? (стр. 449), онъ доказываетъ только, что онъ вовсе не понялъ того, что̀ хотѣлъ сказать Бастіа. Рабство, феодализмъ и крѣпостное право не суть явленія экономической свободы, а, напротивъ, ея отрицаніе. Именно противъ всякихъ ея нарушеній возставали экономисты, и ихъ ученіе имѣло громадное вліяніе на все промышленное развитіе современнаго человѣчества, которому начала свободы и самодѣятельности сообщили невѣдомыя прежде силы: промышленности данъ былъ неизмѣримый толчокъ. Опытомъ дознано, что практиковавшаяся въ старое время регламентація промышленной дѣятельности есть зло, а потому всѣ образованныя правительства, понимающія свою задачу, отъ нея отказались. Насколько государство можетъ и должно всту-

паться въ эту область, это можно рѣшить только на основаніи весьма тщательнаго изслѣдованія, какъ существа, задачъ и способовъ дѣйствія государства, такъ и условій и требованій экономической дѣятельности. Такъ какъ все здѣсь весьма условно и измѣнчиво, то рѣшеніе въ каждомъ данномъ случаѣ можетъ быть разное и подлежитъ спору. Во всякомъ случаѣ, тутъ нужна крайняя осторожность; однѣхъ общихъ фразъ недостаточно. Основнымъ же, непоколебимымъ началомъ промышленной дѣятельности должно безспорно остаться то, которое было провозглашено экономистами — свобода, а не государственная регламентація.

Опытомъ доказано также, что свободное развитіе промышленныхъ силъ ведетъ къ неизвѣстному прежде подъему благосостоянія массъ, чѣмъ самымъ опровергаются всѣ декламаціи соціалистовъ. Но г. Соловьевъ ничего этого знать не хочетъ. Съ высоты отвлеченно нравственнаго принципа онъ провозглашаетъ, что для человѣка нѣтъ другого закона, кромѣ нравственнаго, а потому требуетъ, чтобы вся экономическая сфера была организованнымъ добромъ, устрояемымъ и направляемымъ государственною властью. Правительство должно не только обезпечить каждому члену общества достойное существованіе, но оно должно одухотворить и самую матеріальную природу, которая, по мнѣнію г. Соловьева, имѣетъ *право на свое одухотвореніе* (стр. 441), или на нашу помощь для ея преобразованія и возвышенія (стр. 462).

Встрѣчая такія совершенно необычныя понятія въ серьезномъ философскомъ сочиненіи, читатель не можетъ не спросить себя: что же это такое? Авторъ обѣщалъ написать нравственную философію безъ метафизики, а тутъ является метафизика самаго страннаго свойства, въ которой даже трудно дать себѣ отчетъ. Г. Соловьевъ поясняетъ, что вещи не имѣютъ правъ, но природа, или земля не есть вещь: она есть *овеществленная сущность*, которой мы можемъ, а потому и должны способствовать

въ ея одухотвореніи (стр. 462). Оставляя ее въ настоящемъ несовершенномъ и извращенномъ состояніи, человѣкъ несправедливо отнимаетъ у нея надежду на совершенство (стр. 463).

Мы все-таки ничего не понимаемъ, ибо г. Соловьевъ не потрудился объяснить намъ, что такое овеществленная сущность и какъ черноземъ, глина или песокъ могутъ питать надежду на совершенство, которой они лишатся, если будутъ дурно обработаны? — Повидимому, право можетъ принадлежать только лицу, обладающему свободой. Самъ г. Соловьевъ въ одномъ мѣстѣ опредѣляетъ право, какъ свободу, обусловленную равенствомъ (Пр. и Нр., стр. 12) и говоритъ, что человѣкъ можетъ быть субъектомъ права лишь въ качествѣ существа *свободно-разумнаго* (тамъ же, стр. 13). Это опредѣленіе, какъ увидимъ, не совсѣмъ точно; но принявши его, мы все-таки не понимаемъ, какимъ образомъ можно какія-либо права приписать землѣ. Развѣ это разумно-свободное существо, равное человѣку? Но въ такомъ случаѣ мы не должны относиться къ матеріальной природѣ, какъ къ чему-то низшему, а обязаны прилагать къ ней правила альтруизма, а не аскетизма. Очевидно, мы обрѣтаемся тутъ въ полномъ мракѣ.

Прибѣгая для построенія своей экономической теоріи къ началамъ никому непонятнымъ, г. Соловьевъ пользуется въ этихъ видахъ и всѣмъ извѣстными философскими терминами, но онъ даетъ имъ совершенно своеобразное толкованіе. Онъ говоритъ, что *дѣйствующая* или *производящая причина* труда и производства дана въ *потребностяхъ* человѣка; *матеріальная* (а вмѣстѣ и инструментальная) причина дана, съ одной стороны, въ силахъ природы, съ другой, въ различныхъ способностяхъ человѣка. Но эти двоякаго рода причины, изучаемыя политическою экономіей и статистикой, имѣютъ свойство физической безграничности и нравственной неопредѣленности. Онѣ не указываютъ на то, что *должно* дѣлаться. Это указаніе дается высшимъ началомъ — нравственнымъ,

которое указываетъ и цѣль труда—въ согласіи съ нравственными требованіями обезпечить всѣмъ и каждому необходимыя средства къ достойному существованію и всестороннему совершенствованію, а въ окончательномъ своемъ назначеніи преобразовать и одухотворить матеріальную природу. Такимъ образомъ, двѣ высшія причины, *формальная* и *конечная*, восполняютъ двѣ первыя и даютъ имъ высшее нравственное значеніе (стр. 464—66).

Читатель, знакомый съ философскими терминами, не можетъ не замѣтить, что они употребляются тутъ въ совершенно извращенномъ смыслѣ. Потребности не суть дѣйствующая, или производящая причина производства; удовлетвореніе ихъ есть *цѣль* труда и производства, слѣдовательно это—причина *конечная*. Дѣйствующею же, или производящею причиной являются *силы* природы и человѣка. *Матеріальною* (но не *инструментальною*) причиной слѣдуетъ считать не эти силы, а тотъ *матеріалъ*, который ими обработывается. Орудія же принадлежатъ къ причинѣ *формальной*, ибо съ помощью ихъ дается матеріалу форма; но они имѣютъ лишь подчиненное значеніе, высшее же, направляющее начало есть разумъ, который организуетъ производство и направляетъ его къ конечной цѣли—къ удовлетворенію потребностей. Такова философская схема, которая дается анализомъ понятій и смысломъ явленій; ни для какого нравственнаго начала тутъ нѣтъ мѣста. Но г. Соловьеву непременно требовалось его ввести, и для этого онъ извратилъ всѣ термины. Лучше было обойти ихъ молчаніемъ.

Полагая цѣлью производства обезпечить всѣмъ и каждому необходимыя средства къ достойному существованію и всестороннему совершенствованію, г. Соловьевъ возстаетъ, однако, противъ теорій соціализма. «Съ нравственной точки зрѣнія,—говоритъ онъ,—требуется, чтобы всякій человѣкъ имѣлъ не только обезпеченныя средства къ существованію (т.-е. пищу, одежду и жилище съ тепломъ и воздухомъ) и достаточный физическій *отдыхъ*, но чтобы онъ могъ пользоваться и *досугомъ* для своего

духовнаго совершенствованія. Это, и *только это* требуется *безусловно* для всякаго крестьянина и рабочаго, *лишнее же отъ лукаваго*» (стр. 457).

И то слава Богу! Когда мыслитель не признаетъ ничего, кромѣ отвлеченнаго нравственнаго закона и требуетъ осуществленія безусловнаго добра посредствомъ правительственныхъ распоряженій, когда онъ не останавливается даже предъ обязательнымъ воскресеніемъ мертвыхъ, то нѣтъ причины, почему бы онъ не усвоилъ себѣ самыхъ безумныхъ соціалистическихъ мечтаній. Аскетическія правила г. Соловьева избавили его отъ крайности. Едва ли однако его оговорки въ состояніи будутъ кого-нибудь удовлетворить. Соціалисты, безъ сомнѣнія, вознегодуютъ на него за то, что онъ такъ обрѣзываетъ ихъ вожделѣнія и ставитъ ихъ на спартанскую діету. Истинная же наука, которая не пробавляется фантазіями, а изслѣдуетъ явленія и причины, какъ они есть въ дѣйсвительности, отнесется болѣе, чѣмъ сомнительно, къ требованію обезпечить всѣмъ и каждому средства къ достойному существованію и всестороннему совершенствованію. Что это желательно, никто объ этомъ спорить не станетъ; весьма желательно, чтобы всѣ люди были нравственны и наслаждались полнымъ благополучіемъ. Но до какой степени это платоническое желаніе можетъ быть возведено въ безусловное требованіе, и до какой степени общество можетъ и должно обезпечить всѣмъ и каждому средства къ достойному существованію и совершенствованію, это совсѣмъ другой вопросъ.

Безусловное значеніе лица, на которомъ г. Соловьевъ строитъ все человѣческое общежитіе, и вытекающее изъ него право свободно располагать своими силами и стремиться къ своему совершенствованію, вовсе не означаетъ, что общество должно *обезпечить* ему *средства* для достиженія этихъ цѣлей. Существенная задача общества состоитъ въ томъ, чтобы, признавши свободу лица, оградить ее отъ нарушеній со стороны другихъ, а отнюдь не въ томъ, чтобы *доставить* ему какія бы то ни было *сред-*

*ства*. Свобода человѣка состоитъ именно въ томъ, что онъ самъ ставитъ себѣ цѣли и самъ изыскиваетъ для нихъ средства. Какъ скоро онъ требуетъ отъ другихъ, чтобы они не только не посягали на его свободу, но и доставляли ему то, что ему нужно, такъ онъ вызываетъ съ ихъ стороны требованіе, не только чтобы онъ содѣйствовалъ ихъ цѣлямъ и доставлялъ имъ нужныя средства, но чтобы и онъ собственную свою жизнь устроилъ такъ, чтобы нужныя имъ средства были имъ обезпечены и чтобы доставляемыя ему средства не были по-пустому растрачены. При такихъ условіяхъ человѣкъ становится рабомъ; о свободѣ не можетъ быть рѣчи. Стало быть, отрицается то самое начало, во имя котораго воздвигается вся эта организація.

Но еслибы даже общество захотѣло обезпечить всѣмъ и каждому средства къ достойному существованію, вопросъ состоитъ въ томъ: можетъ ли оно это сдѣлать? Г. Соловьевъ устраняетъ отъ себя рѣшеніе этого вопроса: это касается не нравственности, а экономической политики. «Во всякомъ случаѣ, это *должно*, а потому и *можетъ* быть сдѣлано», говоритъ онъ (стр. 358). Онъ забываетъ имъ самимъ приведенное безспорное правило: ad impossibilia nemo obligatur (къ невозможному никто не обязывается) (стр. 318). Онъ забываетъ, что самъ онъ, признавая обязательнымъ для каждаго человѣка хотѣть сдѣлать всѣхъ своихъ ближнихъ безсмертными, не думалъ утверждать, что люди могутъ это сдѣлать, потому что должны. Зачѣмъ же онъ этого требуетъ отъ общества? Между тѣмъ послѣднее, когда ему предъявляется подобное требованіе, ставится лицомъ къ лицу съ такими затрудненіями, которыхъ г. Соловьевъ, устраняющій отъ себя вопросы исполненія, вовсе не подозрѣваетъ. Конечно, нѣтъ ничего проще, какъ установить для всякаго производства нормальные часы работы и наименьшую заработную плату; но что дѣлать, если при этихъ условіяхъ предпріятія окажутся убыточными и будутъ закрываться? Какъ обезпечитъ общество средства

къ достойному существованію людямъ, остающимся безъ работы? Будетъ ли оно кормить тунеядцевъ на общественный счетъ и тѣмъ безмѣрно умножать ихъ число? Можно предвидѣть, что подобная система поведетъ только къ общему разоренію и развращенію; она не продержится и нѣсколькихъ мѣсяцевъ. Или же общество само сдѣлается промышленникомъ и будетъ придумывать для нихъ работы болѣе льготныя, нежели частныя предпріятія? Но предпріятія, убыточныя для частныхъ лицъ, будутъ еще убыточнѣе для общества. Опытъ и теорія одинаково доказываютъ, что казна—самый плохой предприниматель и что подобная система опять можетъ вести лишь къ общему разоренію. Одни соціалисты, закрывающіе глаза на дѣйствительность, не хотятъ знать этой истины. Г. Соловьевъ можетъ видѣть, что этотъ вопросъ не такъ простъ и что нельзя разрѣшить его въ двухъ словахъ, а надобно основательно изслѣдовать экономическое строеніе общества и управляющіе имъ законы. Самъ онъ замѣчаетъ, что требованіе абсолютнаго идеала безъ дѣйствительныхъ условій его осуществленія сводится для человѣка къ пустословію (стр. 477). Было бы весьма нежелательно, чтобы уважаемый и даровитый авторъ могъ подвергнуться подобному нареканію со стороны людей, признающихъ метафизику чистымъ бредомъ человѣческаго ума; а между тѣмъ къ этому подастся поводъ, когда отрицаются экономическіе законы, знаніе и признаніе которыхъ составляетъ самое первое и необходимое условіе для осуществленія какихъ бы то ни было цѣлей въ экономической области. Человѣкъ можетъ быть одушевленъ самыми благими намѣреніями, но если онъ не знаетъ физическихъ законовъ и не умѣетъ ими пользоваться, онъ никогда не построитъ годной машины. То-же самое имѣетъ мѣсто и въ экономической сферѣ. Нравственный законъ не есть единственный законъ для человѣка; есть множество другихъ законовъ, съ которыми нравственность должна сообразоваться при осуществленіи своихъ идеаловъ. Безъ этого идеалъ, по мѣт-

кому выраженію автора, по необходимости остается пустословіемъ. Высокія стремленія г. Соловьева къ осуществленію безусловнаго добра похожи на занятія людей, которые ставятъ себѣ задачею устройство perpetuum mobile, долженствующее излить на человѣческій родъ неисчислимыя блага. Наука давно ихъ осудила, и они обречены на безплодіе.

VIII.

Еще болѣе печальное явленіе, нежели экономическія разсужденія г. Соловьева, представляетъ его критика уголовнаго права. Говорю: еще болѣе печальное, потому что при той же недостаточности пониманія, при томъ же легкомъ рѣшеніи вопросовъ, при тѣхъ же нескончаемыхъ противорѣчіяхъ, тутъ обнаруживается такая превосходящая всякую мѣру самоувѣренность и такое презрѣніе къ мнѣніямъ даже величайшихъ умовъ, которыя производятъ на читателя весьма невыгодное для автора впечатлѣніе.

Кромѣ главы въ книгѣ *Оправданіе добра*, г. Соловьевъ посвятилъ этому вопросу большую часть брошюры, изданной подъ заглавіемъ: *Право и нравственность* въ *Юридической Библіотекѣ*, для назиданія русской читающей публики. Тутъ повторяется сказанное въ книгѣ, но есть и нѣкоторыя весьма характеристическія добавленія и поясненія. Любопытны въ особенности тѣ, которыя касаются вопроса о свободѣ воли, который г. Соловьевъ вычеркнулъ изъ нравственной философіи и который онъ поэтому обходитъ молчаніемъ и въ означенной главѣ своего философскаго сочиненія. Въ популярной брошюркѣ онъ къ нему возвращается, считая, повидимому, возможнымъ втолковать массѣ публики то, что не доступно читателямъ философскихъ книгъ. Дѣйствительно, обойти его трудно, ибо какимъ образомъ можно говорить объ уголовномъ правѣ, минуя связанныя съ вопросомъ о свободѣ воли понятія вины и отвѣтственности, которыя лежатъ въ самомъ его основаніи и безъ кото-

рыхъ нельзя сдѣлать въ немъ ни единаго шага?—Въ своемъ философскомъ сочиненіи г. Соловьевъ счелъ однако возможнымъ вовсе не касаться этихъ понятій; но въ популярной брошюркѣ онъ рѣшается сказать, что они не имѣютъ никакого смысла и составляютъ только плодъ устарѣлыхъ предразсудковъ. Онъ дѣлаетъ это весьма обычнымъ въ такихъ случаяхъ способомъ: уродуя противное мнѣніе и затѣмъ опровергая каррикатуру.

Уголовно-правовая теорія безусловной вины, говоритъ онъ, при всѣхъ своихъ утонченностяхъ, выросла на почвѣ самыхъ ребяческихъ представленій и есть только трансформація первобытнаго дикаго взгляда. Когда средневѣковые дикари судили и казнили животныхъ, они, очевидно, считали ихъ вполнѣ виновными, приписывая имъ свободную злую волю, какъ и теперь, когда младенецъ ушибется о деревянную скамью, онъ считаетъ ее вполнѣ отвѣтственною за свой ушибъ и старается подвергнуть ее равному воздаянію. И въ извѣстномъ смыслѣ и до извѣстной степени дикарь и младенецъ, конечно, правы: вѣдь корова, забодавшая человѣка, безъ сомнѣнія, была причиной этого несчастія, она *сама* его бодала, безъ нея печальное событіе не произошло бы, — конечно, это *ея* дѣло. Точно такъ же деревянная скамейка, несомнѣнно, есть причина ушиба; твердость, жесткость и неуступчивость суть собственныя свойства дерева, изъ котораго она сдѣлана, и не стой она здѣсь, не было бы ушиба. Заблужденіе дикаря и младенца заключается лишь въ томъ, что *частную* причину, или, что то же, часть причины, они принимаютъ за цѣлое и хотятъ воздѣйствовать на нее въ этомъ смыслѣ. Но то же заблужденіе раздѣляютъ и философскіе защитники абсолютной уголовной теоріи. Какова бы ни была вообще разница между личною человѣческою волей, съ одной стороны, и стремленіями животнаго или физическими силами, принадлежащими деревянному предмету, съ другой, но въ томъ отношеніи, о которомъ идетъ рѣчь, между ними *никакой существенной разницы быть не мо-*

*жетъ*: человѣческая воля, такъ же, какъ и тѣ силы, есть причина обусловленныхъ ею явленій, и, такъ же какъ они, она *не* есть *единственная*, вполнѣ достаточная и безусловная причина происходящихъ посредствомъ нея событій: способъ ея дѣйствія представляетъ особую разновидность частныхъ причинныхъ отношеній, но значеніе всецѣлой и безусловной причины чего бы то ни было такъ же мало принадлежитъ наблюдаемымъ актамъ человѣческой воли, какъ и душевнымъ аффектамъ животнаго или силѣ тяжести неодушевленныхъ тѣлъ. Утверждать противное значитъ отрицать связь всего существующаго и единство абсолютнаго начала, а равно и логическій законъ достаточнаго основанія, безъ котораго невозможно ни раціональное мышленіе, ни закономѣрный ходъ явленій. Безусловная свобода воли, выбирающей что-нибудь безъ достаточнаго основанія, если и возможна, то лишь въ ирраціональныхъ и мистическихъ глубинахъ бытія, не касающихся той реальной жизненной поверхности, съ которою имѣетъ дѣло уголовное право (Пр. и Пр., стр. 50—51).

Г. Соловьевъ увѣряетъ, что, по теоріи индетерминистовъ, воля каждаго отдѣльнаго человѣка есть бездна съ невѣдомымъ содержаніемъ, изъ которой ежеминутно выскакиваютъ совершенно непредвидѣнные поступки. Но такое представленіе, по его мнѣнію, упраздняетъ всякое вмѣненіе или виновность, ибо кого же судить съ этой точки зрѣнія? Бездну, т.-е. самую волю? Но за что же, когда ея содержаніе невѣдомо и безпредѣльно, и на одинъ дурной сюрпризъ, изъ нея выскочившій, можетъ быть, въ ней найдется безконечное число самыхъ превосходныхъ? Или же самый этотъ неожиданный поступокъ? Но вѣдь онъ, по этой теоріи, никакой необходимой связи съ произведшею его волей не имѣетъ, она свободна, какъ была; этотъ поступокъ выражалъ не ее самоё и не что-нибудь постоянное въ ней, а только ту минуту, которая его произвела, онъ былъ и его больше нѣтъ, и судить уже некого (стр. 51—52).

Читая эти странные софизмы, невольно спрашиваешь себя, съ кѣмъ мы имѣемъ дѣло: съ матеріалистомъ, прибѣгающимъ ко всякимъ непозволительнымъ уловкамъ, чтобы отрицать несовмѣстную съ его воззрѣніями свободу воли, или съ философомъ, имѣющимъ въ виду изслѣдованіе истинныхъ началъ человѣческой жизни? Вѣдь заблужденіе дикаря и младенца состоитъ вовсе не въ томъ, что они корову и скамейку считаютъ единственною и безусловною причиною событія, а въ томъ, что они приписываютъ имъ разумъ и свободную волю, которыхъ они лишены. Сказать, что относительно совершаемыхъ имъ поступковъ нѣтъ никакой разницы между человѣкомъ и деревянною скамейкой, есть нѣчто совершенно непозволительное съ какой бы то ни было точки зрѣнія. Причинность разумно-свободнаго существа совсѣмъ не то, что причинность деревянной скамейки, и это различіе составляетъ единственное основаніе, почему мы человѣка признаемъ лицомъ отвѣтственнымъ за свои дѣйствія и почему мы приписываемъ ему права и считаемъ его субъектомъ нравственнаго закона. Безъ этого вся нравственность ни что иное, какъ пустословіе.

Впрочемъ, къ чему опровергать очевидные софизмы, когда самъ г. Соловьевъ въ другомъ мѣстѣ говоритъ совершенно противное. Переворачиваемъ нѣсколько десятковъ страницъ и читаемъ: «въ отличіе отъ несчастныхъ случаевъ и отъ психофизическихъ болѣзней, настоящее, *вмѣняемое* преступленіе есть результатъ внутренняго духовнаго процесса, въ которомъ всегда есть хоть одинъ моментъ *дѣйствительнаго рѣшенія*, то-есть сознательнаго отреченія отъ нравственной нормы, сознательнаго отверженія добрыхъ духовныхъ вліяній и сознательной отдачи себя злымъ влеченіямъ» (стр. 124). Спрашивается: что же означала вся предыдущая аргументація? не была ли это шутка, сыгранная надъ легковѣрнымъ читателемъ съ цѣлью узнать, догадается ли онъ, что его мистифицируютъ? Въ этомъ-то и состоитъ различіе между человѣкомъ и деревянною скамейкой, что у нея этого сознательнаго

рѣшенія нѣтъ. Оно-то и составляетъ основаніе вины и отвѣтственности; надъ нимъ произносится судъ, а не надъ изобрѣтенной вами бездной, изъ которой выскакиваютъ всякіе сюрпризы.

Но г. Соловьевъ имѣетъ смѣлость утверждать, что понятіе вины вовсе къ уголовному праву не относится. «Понятіе безусловной вины или виновности, — говоритъ онъ,—несомнѣнно опирается на свидѣтельство внутренняго сознанія или совѣсти, но оно всецѣло имѣетъ чисто-нравственный характеръ и переносить его прямо въ уголовную юстицію значитъ непозволительнымъ образомъ смѣшивать двѣ области, вмѣсто того чтобы установить между ними нормальную органическую связь. Совѣсть упрекаетъ человѣка за его нравственную негодность вообще и за всякое проявленіе этой негодности въ частности; но если *это* есть основаніе уголовной отвѣтственности, то человѣка слѣдовало бы казнить всякій разъ, какъ онъ испытываетъ на дѣлѣ свою нравственную негодность; но тогда все человѣчество было бы уже давно переказнено. А какъ только дѣлаютъ различеніе, то уже становятся на почву относительности и условности и лишаютъ себя всякаго права обращаться опять къ безусловной винѣ и возмездію. Безотносительная виновность каждаго и всѣхъ во всемъ, о которой говоритъ намъ совѣсть, есть нѣчто для ума загадочное, а связь этой безусловной виновности съ относительными дѣлами и судьбой людей, если подлежитъ какому-нибудь суду, то, конечно, лишь абсолютному Божественному, и вмѣшательство въ него человѣческой юстиціи есть и нечестіе и безуміе» (стр. 52—53).

Стало быть, вы признаете, что человѣкъ есть причина своихъ поступковъ совсѣмъ въ другомъ смыслѣ, нежели деревянная скамейка. Голосъ совѣсти говоритъ ему неотразимо, что онъ виновенъ въ своемъ рѣшеніи. Но на какомъ же основаніи воспрещаете вы уголовному правосудію считать человѣка виновнымъ въ поступкахъ, подлежащихъ общественному суду? Утверждать, что тутъ

непозволительнымъ образомъ смѣшиваются двѣ разныя сферы, всего менѣе прилично писателю, который признаетъ право только частнымъ явленіемъ нравственности. Но и тѣ, которые стоятъ за различіе обѣихъ сферъ, юридической и нравственной, не могутъ не признать человѣка тѣмъ, что онъ есть на самомъ дѣлѣ, то-есть сознательнымъ виновникомъ своихъ поступковъ. Обѣ эти сферы исходятъ изъ одного и того же начала—изъ признанія человѣка разумно-свободнымъ существомъ, а потому отвѣтственнымъ за свои дѣйствія. Разница состоитъ лишь въ томъ, что не всѣ дѣйствія человѣка подлежатъ юридическому суду, а только тѣ, которыми нарушается чужое право. Поэтому не имѣетъ ни малѣйшаго основанія утвержденіе г. Соловьева, что если указаніе совѣсти служитъ основаніемъ уголовнаго наказанія, то надобно наказывать всѣ обличаемыя совѣстью уклоненія отъ нравственаго закона. Совѣсть обличаетъ всѣ уклоненія отъ нравственнаго закона, но не всѣ таковыя уклоненія подлежатъ юридическому суду, а лишь дѣйствія, нарушающія право. Это явно въ судѣ присяжныхъ: они судятъ по совѣсти, но не всѣ человѣческія дѣйствія, а только преступленія. Удивительно, что г. Соловьевъ, для опроверженія противниковъ, постоянно прибѣгаетъ къ логическимъ выводамъ, въ которыхъ нѣтъ даже и тѣни логики. Непонятно также, почему человѣческій судъ по совѣсти можетъ считаться нечестивымъ и безумнымъ. Что всевѣдущій Богъ, знающій всѣ тайны совѣсти, можетъ испытывать и наказывать даже никому невѣдомыя побужденія, это можно вполнѣ допустить; но почему человѣческій судъ, въ тѣхъ дѣлахъ, которыя ему подлежатъ, не можетъ, въ своей ограниченной сферѣ и при своихъ ограниченныхъ средствахъ, быть подобіемъ Божественнаго правосудія, этого никакъ нельзя понять. Съ какихъ поръ подраженіе Божественнымъ совершенствамъ, заключающееся въ заповѣди: «будьте совершенны, яко отецъ вашъ на небеси», считается нечестіемъ и безуміемъ? Самъ авторъ выставлялъ это предписаніе, какъ безусловное

требованіе, простирающееся даже до воскресенія мертвыхъ; почему же безусловное требованіе вдругъ превращается въ безусловное осужденіе?

Съ понятіемъ вины связана и теорія воздаянія, на которую г. Соловьевъ обрушивается въ самыхъ преувеличенныхъ, можно даже сказать — непозволительныхъ выраженіяхъ. Онъ называетъ ее безсмысленною, варварскою, представляющею одну изъ самыхъ поразительныхъ диковинокъ въ богатой кунсткамерѣ человѣческихъ заблужденій; онъ говоритъ, что она будетъ предметомъ изумленія и глумленія для потомства, и хотя она связана съ аберраціями такихъ великихъ умовъ, какъ Кантъ и Гегель, она, по своей совершенной нелѣпости, не заслуживаетъ даже разбора. Однако, такъ какъ она все еще кое-кѣмъ повторяется, г. Соловьевъ снисходитъ къ ея разсмотрѣнію. Смиреніе, очевидно, не принадлежитъ къ числу добродѣтелей г. Соловьева. Въ его спискѣ оно значится только въ отношеніи къ Божеству, а не въ отношеніи къ людямъ. Между тѣмъ здѣсь оно было бы какъ нельзя болѣе умѣстно.

Когда философствующій писатель объявляетъ мнѣнія величайшихъ умовъ нелѣпыми, безсмысленными и варварскими, можно заранѣе уже сказать, что онъ ихъ не понялъ. Вопреки презрительнымъ отзывамъ г. Соловьева, осмѣливаемся думать, что теорія воздаянія въ уголовномъ правѣ есть единственная, опирающаяся на глубочайшія основы человѣческаго разума и человѣческой совѣсти, а потому представляющая въ себѣ полноту истины. Утверждая это, мы имѣемъ за себя не только общее сознаніе всѣхъ временъ и народовъ, которое награжденіе добрыхъ и наказаніе злыхъ считало непремѣннымъ требованіемъ правосудія; мы имѣемъ не только мнѣніе величайшихъ мыслителей, но и авторитетъ религіи, которую человѣчество доселѣ признавало и самъ г. Соловьевъ признаетъ идеаломъ нравственнаго совершенства. И Христосъ въ своемъ будущемъ царствѣ возвѣстилъ *воздаяніе* праведнымъ и грѣшнымъ: первымъ

онъ обѣщалъ, что они будутъ имѣть сокровище на небеси, а о вторыхъ сказалъ, что они будутъ ввержены въ геенну огненную, гдѣ будетъ плачъ и скрежетъ зубовъ. Что же, все это ничто иное, какъ варварство и безсмыслица? И замѣтьте, что тутъ нѣтъ даже и намека на то, чтобъ это совершилось въ видахъ исправленія грѣшниковъ, безъ чего г. Соловьевъ считаетъ всякое наказаніе безнравственнымъ. Извѣстно, что католическая церковь придумала и для будущей жизни исправительное заведеніе въ видѣ чистилища; но православная церковь отвергла это измышленіе, потому что въ Евангеліи объ этомъ нѣтъ ни слова. Нужна большая рѣшимость, чтобы относиться съ презрѣніемъ къ такимъ авторитетамъ. Замѣтимъ, что тутъ дѣло идетъ о воздаяніи, какъ общемъ принципѣ, независимо отъ сферы, къ которой оно прилагается.

Посмотримъ же на доводы г. Соловьева. Онъ видитъ простую игру словъ, къ которой нельзя даже отнестись серьезно, въ мысли, что можно отрицать совершонное зло совершеніемъ новаго зла: «по какой же логикѣ повтореніе зла есть добро?» спрашиваетъ онъ (Пр. и Нр., стр. 82). Къ этому аргументу прибѣгалъ еще Бентамъ противъ теоріи воздаянія; но если Бентамъ былъ глухъ и слѣпъ относительно всего, что выходило изъ предѣловъ удовольствія и страданія, которыя были для него единственнымъ мѣриломъ всей человѣческой дѣятельности, то непонятно, какъ на ту же точку зрѣнія можетъ становиться философъ, который ищетъ нравственныхъ основъ для человѣческихъ поступковъ. Непостижимо, какъ онъ въ этомъ повтореніи зла не усмотрѣлъ самой простой и элементарной истины, ясной даже для младенца, который знаетъ, что онъ *заслуживаетъ* наказанія. Эта истина выражается евангельскимъ изреченіемъ: «въ ню-же мѣру мѣрите, возмѣрится вамъ». Воздаяніе состоитъ именно въ томъ, что къ человѣку прилагается та мѣрка, которою онъ мѣритъ другихъ. Это и составляетъ основаніе справедливости и правосудія. Но пристроивъ справедливость къ состраданію, съ которымъ она не имѣетъ

ничего общаго, г. Соловьевъ совершенно устраняетъ ее изъ уголовнаго права, которое опредѣляется ею всецѣло.

Вмѣсто того, чтобы уразумѣть и выяснить эту простую истину, авторъ начинаетъ резонерствовать. Онъ разбираетъ, что такое значитъ, что наказаніе будто бы возстановляетъ право, нарушенное преступленіемъ. «Это мнимое разсужденіе,—говоритъ онъ,—вращается вокругъ термина *право*. Но дѣйствительное право вѣдь есть *чье-нибудь* (долженъ быть *субъектъ* права). О чьемъ же правѣ идетъ здѣсь рѣчь? Прежде всего, повидимому, о правѣ потерпѣвшаго лица. Подставимъ же это дѣйствительное содержаніе подъ отвлеченный терминъ». Возьмемъ случай убійства. «Такъ какъ никто, кромѣ постояльцевъ Бедлама (дома сумасшедшихъ), не станетъ утверждать, что казнь убійцы воскрешаетъ убитаго, то приходится подъ правомъ разумѣть здѣсь не право потерпѣвшаго, а чье-то другое» (Опр. Д., стр. 402).

Г. Соловьевъ, повидимому, не подозрѣваетъ того, что̀ можно найти во всѣхъ учебникахъ, именно, что терминъ *право* принимается въ двоякомъ смыслѣ: субъективномъ и объективномъ. Право въ субъективномъ смыслѣ есть всегда чье-нибудь; но право въ объективномъ смыслѣ есть общая норма, которою опредѣляются права лицъ и которая черезъ это становится общимъ началомъ, обязательнымъ для всѣхъ. Такъ, напримѣръ, право собственности въ субъективномъ смыслѣ есть право лица на тѣ или другія вещи, но право собственности въ объективномъ смыслѣ есть общее, закономъ установленное начало, которымъ опредѣляются права собственности отдѣльныхъ лицъ. Эти два понятія строго различаются во всѣхъ юридическихъ дѣйствіяхъ. Человѣкъ можетъ нарушить чье-либо право, вовсе не нарушая общаго начала, а утверждая только, что послѣднее въ данномъ случаѣ не имѣетъ приложенія. Изъ этого рождается гражданскій искъ, а не уголовное преступленіе. Но и въ послѣднемъ эти двѣ стороны различаются. Для потерпѣвшаго изъ нарушенія его права опять-таки возникаетъ гражданскій

искъ, имѣющій послѣдствіемъ въ случаѣ имущественнаго нарушенія, возвращеніе украденнаго или вознагражденіе, въ случаѣ тѣлесныхъ поврежденій—большее или меньшее имущественное обезпеченіе взамѣнъ лишенія возможности трудиться, а въ случаѣ убійства—таковое же возможное обезпеченіе семьи. Уголовное же наказаніе есть нѣчто совершенно другое; оно касается общей нормы, которая нарушается преступленіемъ. Выдѣленіе этого публичнаго начала уголовнаго права составляетъ существенное отличіе послѣдняго отъ родовой мести и замѣнившихъ ее денежныхъ виръ, которыя относились къ преступленію только какъ къ нарушенію субъективнаго права. Поэтому совершенно неумѣстно представленіе государственнаго правосудія въ видѣ медленнаго отмщенія, совершающагося съ различными церемоніями (стр. 400). Это обнаруживаетъ только полное незнаніе и непониманіе предмета.

Такой взглядъ объясняется лишь тѣмъ, что г. Соловьевъ, какъ мы видѣли, имѣетъ о правѣ самыя смутныя понятія, доходящія до того, что онъ говоритъ о правѣ на благополучіе, о правѣ враговъ на нашу любовь, о правѣ земли быть хорошо воздѣланной и т. п. Не различая значенія терминовъ, онъ и въ законѣ ищетъ субъекта права. «Другимъ субъектомъ права, нарушаемаго преступленіемъ,—говоритъ онъ,—можетъ быть само общество или государство... Законъ, воспрещающій частнымъ лицамъ по собственному усмотрѣнію умерщвлять своихъ согражданъ, по праву изданъ государствомъ, и слѣдовательно въ нарушеніи его нарушается право государства, и въ казни убійцы возстановляется право не убитаго, а право государства и значеніе закона». Г. Соловьевъ соглашается, что разъ законы существуютъ, нарушеніе ихъ не должно оставаться безъ послѣдствій, и что блюсти за этимъ принадлежитъ государству. Но онъ увѣряетъ, что то, что въ этомъ аргументѣ есть справедливаго, вовсе не относится къ дѣлу. «Вопросъ не въ общемъ принципѣ наказуемости преступленій, какъ на-

рушеній закона,—говоритъ онъ,—ибо въ этомъ отношеніи всѣ преступленія одинаковы. Если законъ самъ по себѣ священенъ, какъ исходящій отъ государства, то всѣ законы имѣютъ это свойство въ одинаковой степени, всѣ равно выражаютъ право государства, и всѣ ихъ нарушенія, безъ различія, суть нарушенія этого верховнаго права. Матеріальныя различія преступленія касаются лишь тѣхъ интересовъ, которые имъ нарушаются; съ формальной же стороны, по отношенію къ *общему*, т.-е. государству, *какъ такому*, т.-е. къ его власти и закону, каждое преступленіе (разумѣется, вмѣняемое) предполагаетъ волю несогласную съ закономъ, отрицающую его, т.-е. волю преступную, и съ этой точки зрѣнія для всѣхъ преступленій логически требовалось бы одинаковое возмездіе» (стр. 403).

Передъ такою логикой юристу приходится только развести руки. Ни одному государству въ мірѣ никогда не приходило въ голову утверждать, что всѣ законы имѣютъ одинаковую цѣну, потому что всѣ исходятъ отъ государственной власти. И тутъ надобно разъяснить, что признавать государство субъектомъ права въ отношеніи къ издаваемымъ имъ законамъ, такъ-же, какъ оно есть субъектъ права въ отношеніи къ казеннымъ имуществамъ или обязательствамъ, ничто иное какъ смѣшеніе понятій. И въ послѣднемъ смыслѣ права государства имѣютъ неодинаковое значеніе, а потому и нарушенія ихъ наказываются неодинаково. Продажа крестьяниномъ нѣсколькихъ фунтовъ табаку, выведеннаго на его огородѣ, лицу, не имѣющему права торговать, нарушаетъ казенный интересъ и изданный въ охрану его законъ; но это совсѣмъ не то, что дѣланіе фальшивой монеты. Право же государства издавать законы состоитъ въ зависимости отъ потребностей общества; оно вызывается необходимостью установить общія нормы, опредѣляющія права и обязанности лицъ. Юридическое значеніе этихъ нормъ, изъ котораго вытекаетъ и требованіе къ нимъ уваженія, состоитъ не въ томъ только, что онѣ издаются

государствомъ, а главнымъ образомъ въ томъ, что ими опредѣляются и утверждаются права лицъ. Поэтому, когда нарушается норма, какъ общее начало, то этимъ самымъ нарушаются всѣ права, на ней утверждаемыя. Посягательство на право собственности, какъ общее начало, грозитъ опасностью всѣмъ. Но такъ какъ эти права имѣютъ неодинакую цѣну, то и нарушеніе ихъ имѣетъ разное значеніе, а потому и наказаніе не можетъ быть одинаковымъ. Наказывать одинаково мальчика, который сорвалъ вишню на растущемъ у дороги деревѣ, и человѣка, который со взломомъ проникаетъ ночью въ домъ и вытаскиваетъ деньги изъ шкатулки, было бы чистымъ безуміемъ. Точно такъ же въ области публичнаго права совершенно нелѣпо подводить подъ одну мѣрку нарушеніе полицейскаго закона и посягательство на жизнь главы государства. Сочинять всякія нелѣпости и выдавать ихъ за логическія послѣдствія опровергаемыхъ началъ,—это такого рода аргументація, которою можно только забавлять дѣтей, а никакъ не убѣждать взрослыхъ.

Усматривая логику тамъ, гдѣ ея вовсе нѣтъ, г. Соловьевъ естественно не видитъ ея тамъ, гдѣ она дѣйствительно есть. Онъ въ понятіи отрицанія отрицанія, прилагаемомъ къ преступленію и наказанію, видитъ только «игру ума», при которой даже трудно сохранить серьезность. «Понятіе *отрицанія отрицанія*, — говоритъ онъ,—логически выражаетъ прямое внутреннее отношеніе между двумя противоположными актами: напримѣръ, если движеніе злой воли въ человѣкѣ есть отрицаніе, именно отрицаніе нравственной нормы, то противоположный актъ воли, подавляющій это движеніе, будетъ дѣйствительнымъ отрицаніемъ отрицанія, и результатъ получится положительный—утвержденіе этого человѣка въ нормальномъ состояніи; точно такъ же, если преступленіе, какъ дѣятельное выраженіе злой воли, есть отрицаніе, то дѣятельное раскаяніе преступника будетъ отрицаніемъ отрицанія (т.-е. не факта конечно, а произведшей его

внутренней причины), и результатъ опять будетъ положительный — его нравственное возрожденіе. Но казнь преступника, очевидно, лишена этого значенія: здѣсь отрицаніе направлено (какъ и въ преступленіи) на нѣчто положительное—на жизнь человѣка. Нельзя въ самомъ дѣлѣ признать, чтобы въ казни преступника предметомъ отрицанія было самое его преступленіе, ибо оно есть фактъ безповоротно совершившійся, и, по замѣчанію св. отцовъ, самому Богу невозможно сдѣлать, чтобы совершившееся было несовершившимся; но это отрицаемое не есть здѣсь и злая воля преступника, ибо одно изъ двухъ: или онъ раскаялся въ своемъ злодѣяніи, и тогда злой воли уже нѣтъ, или онъ упорствуетъ до конца, и тогда, значитъ, его воля недоступна данному воздѣйствію и во всякомъ случаѣ внѣшнее насильственное дѣйствіе не можетъ упразднить или измѣнить внутреннее состояніе воли. Но если, такимъ образомъ, въ казни преступника дѣйствительно отрицается не злая воля, а положительныя блага жизни, то, значитъ, это есть только простое отрицаніе, а не двойное, или не отрицаніе отрицанія. А изъ одной послѣдовательности двухъ простыхъ отрицаній не можетъ выйти ничего положительнаго» (стр. 404—5).

И тутъ надобно сказать, что г. Соловьевъ вовсе не понялъ, въ чемъ дѣло. Опять мы имѣемъ тутъ чистое резонерство, идущее мимо предмета. Вопросъ идетъ совсѣмъ не о раскаяніи преступника и не о возстановленіи его въ нормальномъ состояніи, а о возстановленіи уваженія къ закону и обязательной его силы, нарушенной преступленіемъ. Это возстановленіе положительнаго значенія права можетъ совершиться только отрицаніемъ его отрицанія, то-есть отрицаніемъ преступной воли, но не какъ субъективнаго факта, а въ ея общественномъ значеніи. Это совершается тѣмъ, что къ преступнику прилагается та самая мѣра, которою онъ мѣритъ другихъ. Посягательство на чужое право влечетъ за собой умаленіе собственнаго права. Это и есть законъ правосудія.

котораго выраженіе есть наказаніе преступленій. Это— не послѣдовательность только двухъ золъ, изъ которой ничего положительнаго выйти не можетъ, какъ утверждаетъ г. Соловьевъ. Оба явленія логически и юридически связаны другъ съ другомъ: одно является какъ прямое отрицаніе другого. Вслѣдствіе этого требуется между ними соотвѣтствіе. При невысокомъ уровнѣ развитія это соотвѣтствіе понимается какъ матеріальное равенство: око за око и зубъ за зубъ. На болѣе высокой ступени оно получаетъ идеальный характеръ, такъ же какъ въ экономической области мѣна произведеній замѣняется денежною ихъ оцѣнкой. Это было вполнѣ выяснено и философами, и юристами. Точнаго мѣрила тутъ нѣтъ и быть не можетъ, ибо всякая оцѣнка, а въ особенности нравственныхъ дѣйствій, зависитъ отъ общественныхъ условій и отъ степени развитія общества. Утвержденіе г. Соловьева, что «такой важный фактъ, какъ превращеніе человѣка изъ самостоятельнаго и полноправнаго лица въ страдательный матеріалъ для карательныхъ упражненій, долженъ зависѣть отъ какой-нибудь объективной причины, или опредѣляющаго начала, одинаковаго всегда и вездѣ» (стр. 412), не имѣетъ ни малѣйшаго основанія. Но задача всѣхъ уголовныхъ законодательствъ состоитъ въ томъ, чтобы установить это соотвѣтствіе, опредѣливъ, съ одной стороны, лѣстницу преступленій, а съ другой—лѣстницу наказаній и обставивъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, изслѣдованіе преступленій всѣми гарантіями безпристрастнаго суда. Когда г. Соловьевъ, негодуя на современное правосудіе, восклицаетъ: «Если фактъ преступленія лишаетъ преступника его естественныхъ правъ, то зачѣмъ всѣ эти юридическія церемоніи съ безправными существами?» (стр. 411), то въ этомъ обнаруживается какое-то странное понятіе о судѣ. Забывается, что до произнесенія приговора эти существа вовсе не безправны и что юридическія церемоніи установлены именно затѣмъ, чтобы умаленіе правъ совершалось не иначе, какъ съ величайшею осторожностью и соразмѣрно съ виною. Въ этомъ состоитъ

требованіе правосудія, а вмѣстѣ и теоріи воздаянія, которая есть единственная, соотвѣтствующая понятію о правосудіи. Если въ новѣйшее время эта теорія подвергается отрицанію, если многіе юристы отъ нея отрекаются, то это происходитъ отъ того, что съ отрицаніемъ метафизики, а съ нею и всякой философіи, поколеблены и самыя философскія основанія права. Справедливость отнесена къ области метафизическихъ вымысловъ, право сводится къ интересу, нравственность—къ пользѣ, правосудіе низводится на степень средства для общественной защиты. При такомъ умственномъ состояніи общества теорія воздаянія, разумѣется, теряетъ почву. Г. Соловьевъ съ удовольствіемъ замѣчаетъ, что «историческій прогрессъ явно клонится къ тому, чтобы все больше и больше ограничить, наконецъ и вовсе исключить принципъ возмездія или равномѣрнаго воздаянія изъ нашего правового отношенія къ преступникамъ» (стр. 401). Онъ съ равнымъ удовольствіемъ могъ бы отмѣтить успѣхи въ новѣйшее время матеріализма и позитивизма. Эти явленія тѣсно связаны другъ съ другомъ.

Не столь презрительно, но такъ же строго г. Соловьевъ относится и къ теоріи устрашенія. Онъ признаетъ ее не безсмысленною, но безнравственною, ибо нравственный законъ воспрещаетъ дѣлать кого бы то ни было только *средствомъ* или *орудіемъ* для чьей бы то ни было пользы; а между тѣмъ по теоріи устрашенія преступникъ разсматривается только какъ средство для наведенія страха на другихъ и для сохраненія общественной безопасности. Г. Соловьевъ допускаетъ однако, что въ намѣреніе закона можетъ входить и собственное благо преступника: удержать его страхомъ наказанія отъ совершенія преступленія; но, говоритъ онъ, «разъ преступленіе уже совершено, то этотъ мотивъ, очевидно, отпадаетъ, и караемый преступникъ остается съ этой точки зрѣнія только какъ средство для устрашенія другихъ, то-есть для посторонней ему цѣли, что уже прямо противорѣчитъ безусловной нравственной нормѣ. Съ этой стороны,

устрашающее наказаніе было бы допустимо только какъ угроза; но угроза, не приводимая никогда въ дѣйствіе, теряетъ смыслъ. Итакъ, — заключаетъ онъ, — принципъ уголовнаго устрашенія могъ бы быть нравственнымъ только подъ условіемъ своей безполезности, и онъ можетъ быть матеріально полезенъ только подъ условіемъ безнравственнаго примѣненія (стр. 409).

Г. Соловьевъ, повидимому, не допускаетъ случая, что преступникъ, отбывшій наказаніе или ушедшій отъ наказанія, можетъ повторить свои преступленія; а между тѣмъ это—явленіе самое обыкновенное. Если же наказаніе, имѣющее въ виду удержать его отъ дальнѣйшихъ преступленій, вмѣстѣ съ тѣмъ удерживаетъ и другихъ, то что же тутъ безнравственнаго? Когда теорія устрашенія отвергается во имя теоріи воздаянія, какъ выраженія высшаго правосудія, то это понятно. Но когда она замѣняется теоріей общественной самообороны или охраненія общественной безопасности, которую принимаетъ и г. Соловьевъ, то это только замѣна однихъ словъ другими, причемъ сущность дѣла остается та же самая. Ибо чѣмъ охраняется общественная безопасность въ уголовномъ порядкѣ? Тѣмъ, что люди удерживаются отъ преступленій страхомъ наказанія. Это—та же теорія устрашенія, только въ другомъ нарядѣ. И если вы, говоря о воздаяніи, требуете безусловнаго мѣрила, одинаковаго всегда и вездѣ, для приложенія того, что̀ вы называете карательными упражненіями, то гдѣ у васъ такое мѣрило въ теоріи общественной обороны? Объ этомъ г. Соловьевъ благоразумно умалчиваетъ. То, что требуется отъ другихъ, не требуется отъ себя.

Авторъ не ограничивается однако однимъ охраненіемъ безопасности. Онъ видитъ въ наказаніи правомѣрное средство дѣятельнаго *человѣколюбія*, законно и принудительно ограничивающее проявленія злой воли не только ради безопасности общества и его мирныхъ членовъ, но непремѣнно также и *въ интересахъ самого преступника* (стр. 423). Иначе оно лишается своего нравственнаго

характера; оно становится такимъ же фактическимъ насиліемъ, какъ и самое преступленіе (Пр. и Нр., стр. 125). Для собственнаго своего блага преступникъ долженъ прежде всего быть лишенъ свободы злоупотреблять своимъ тѣломъ; это даетъ ему возможность опомниться и одуматься. Затѣмъ онъ долженъ подвергаться исправительнымъ мѣрамъ, при чемъ всякій заранѣе опредѣляемый срокъ долженъ быть исключенъ: все зависитъ отъ того, насколько онъ исправится. Г. Соловьевъ объясняетъ, что такая исправительная опека вовсе не есть вторженіе во внутренній міръ человѣка, а «лишь одинъ изъ случаевъ обязательнаго и положительнаго воздѣйствія общества и государства на его несостоятельныхъ въ какомъ-нибудь отношеніи и потому неполноправныхъ членовъ. Отрицая такое воздѣйствіе въ принципѣ, какъ вторженіе во внутренній міръ, придется отказаться отъ обученія дѣтей въ общественныхъ школахъ, отъ лѣченія умалишенныхъ въ общественныхъ больницахъ и т. п. На самомъ дѣлѣ, преступникъ актомъ преступленія *обнаружилъ, обнажилъ* свой внутренній міръ и нуждается въ обратномъ воздѣйствіи, чтобы войти въ его нормальные предѣлы» (Пр. и Нр., стр. 132—3).

Слѣдовательно, для того, чтобы взять человѣка въ опеку и подвергнуть его исправительному лѣченію, государство должно прежде всего признать его неполноправнымъ, приравнять его къ дѣтямъ и умалишеннымъ. Но въ этомъ-то и состоитъ все дѣло. Задача суда заключается именно въ томъ, чтобы опредѣлить, насколько человѣкъ, совершившій преступленіе, ограничивается въ своихъ правахъ; исправленіе можетъ быть только дальнѣйшимъ послѣдствіемъ этого приговора. Но во имя чего онъ произносится? Во имя чего человѣкъ объявляется неполноправнымъ?—Если во имя безопасности другихъ членовъ общества, то преступникъ становится средствомъ для чужихъ цѣлей; это и есть то, что вы отвергли, какъ безнравственное начало. Если же приговоръ произносится во имя того, что человѣкъ это *заслужилъ*, если къ нему

прилагается та мѣра, которою онъ мѣрилъ другихъ, что и есть единственное совмѣстное съ человѣческимъ достоинствомъ положеніе, то вы возвращаетесь къ отвергнутой теоріи воздаянія. Иного исхода нѣтъ и быть не можетъ.

## IX.

Разсужденія г. Соловьева о преступленіи и наказаніи не даютъ намъ повода ожидать отъ него удовлетворительнаго рѣшенія и болѣе общаго вопроса объ отношеніи права къ нравственности. И тутъ, кромѣ главы въ большомъ его сочиненіи, мы должны принять въ соображеніе означенную выше брошюру, посвященную спеціально этому вопросу. Въ предисловіи къ ней онъ говоритъ, что въ нашей литературѣ высказываются на этотъ счетъ два крайнія мнѣнія, графа Л. Н. Толстого и мое: графъ Толстой отвергаетъ всякіе юридическіе элементы въ жизни; а я, напротивъ, являюсь защитникомъ права, какъ абсолютнаго, себѣ довлѣющаго начала. Самъ того не подозрѣвая, я совершаю безнравственный поступокъ, ибо, подобно Адаму Смиту, стою за выдѣленіе извѣстной практической области изъ связи съ цѣлымъ.

Поблагодаривъ г. Соловьева за лестные эпитеты, которыми сопровождается его отзывъ, не могу однако не замѣтить, что такое сопоставленіе довольно странно. Представленіе двухъ крайнихъ мнѣній съ тѣмъ, чтобы показать себя стоящимъ посрединѣ или сочетающимъ оба, есть довольно обычный пріемъ критики, которымъ г. Соловьевъ пользуется въ широкихъ размѣрахъ. Но здѣсь эти крайности имѣютъ особенный характеръ. Каково бы ни было мое мнѣніе, оно составляетъ плодъ многолѣтняго изученія права. Понятно было бы, если бы г. Соловьевъ противопоставилъ ему мнѣніе другого юриста, представляющаго другую крайность. Но гр. Толстой никогда не выдавалъ себя за юриста; онъ просто права не знаетъ и знать не хочетъ. Слѣдовательно, крайностями являются тутъ нѣкоторое знаніе и полное незнаніе. Се-

редину между ними можетъ занимать только дилетантизмъ, положеніе весьма опасное для философа. Стоя на немъ, легко можно, желая сѣсть на два стула разомъ, провалиться между обоими. Едва ли это не случилось съ г. Соловьевымъ.

Во всякомъ случаѣ, то крайнее положеніе, которое занимаетъ гр. Толстой, несравненно крѣпче того, которое хочетъ занять г. Соловьевъ. Гр. Толстой стоитъ на томъ, что нравственность не принудительна, и въ этомъ онъ правъ, ибо, какъ признаетъ и самъ г. Соловьевъ, «всѣ нравственные вопросы рѣшаются совѣстью» (О. Д., стр. 407), а совѣсть не подлежитъ принужденію. Напротивъ, г. Соловьевъ, несмотря на признаніе этого правила, хочетъ увѣрить насъ, что нравственность безъ полиціи и тюремъ «остается въ лучшемъ случаѣ только невиннымъ пустословіемъ» (стр. 492), а потому старается построить свое нравственное зданіе на этихъ прочныхъ устояхъ. Это ведетъ къ тому, что по теоріи гр. Толстого нравственность является тѣмъ, чѣмъ она должна быть, опять же, по признанію самого г. Соловьева, именно *безусловнымъ* требованіемъ; напротивъ, нравственность г. Соловьева, опирающаяся на полицію и тюрьмы, становится черезъ это чѣмъ-то весьма и весьма условнымъ. Ошибка гр. Толстого заключается въ томъ, что онъ, кромѣ нравственности, не признаетъ ничего, а заблужденіе г. Соловьева состоитъ въ томъ, что онъ хочетъ подчинить ей все. Не довольствуясь отвлеченною проповѣдью, онъ хочетъ быть практическимъ человѣкомъ, а практика, какъ извѣстно, низводитъ самыя высокія стремленія иногда въ весьма низменныя сферы. Строптивые люди не слушаютъ нравственнаго проповѣдника; вотъ онъ и хочетъ заставить ихъ себя слушать и исполнять его велѣнія, сначала притворяясь, что онъ требуетъ отъ нихъ наименьшаго, что возможно, но затѣмъ, какъ мы видѣли, простирая свои притязанія и на самыя высшія ступени, ибо безъ этого невозможно осуществленіе безусловнаго добра. И человѣкъ, какъ нравственное существо, *долженъ* самъ хотѣть,

чтобы его принуждали. Г. Соловьевъ старается это ему доказать.

Аргументація автора слѣдующая: нравственный принципъ требуетъ, чтобы люди свободно совершенствовались; но человѣкъ не можетъ существовать, а слѣдовательно и развивать свою свободу и нравственность иначе, какъ въ обществѣ; общество же не можетъ существовать, если всякому предоставляется безпрепятственно убивать и грабить своихъ ближнихъ; слѣдовательно, принудительный законъ, охраняющій безопасность и не допускающій злой воли до такихъ крайнихъ проявленій, разрушающихъ общество, есть *необходимое условіе нравственнаго совершенствованія* и, какъ таковое, *требуется самимъ нравственнымъ началомъ*, хотя и не есть прямое его выраженіе (стр. 501). Не всѣ нравственныя требованія становятся черезъ это принудительными, а лишь нѣкоторыя крайнія проявленія безнравственной воли. Право опредѣляется, какъ *низшій предѣлъ или опредѣленный минимумъ нравственности* (стр. 469). При этомъ г. Соловьевъ замѣчаетъ, что маленькое, но дѣйствительное добро предпочтительнѣе самаго грандіознаго, но лишеннаго всякой реальности, и ссылается на русскую пословицу: «Не сули журавля въ небѣ, а дай синицу въ руки» (стр. 417).

Съ точки зрѣнія практической мудрости это, конечно, весьма убѣдительно. Но позвольте спросить: что такое минимумъ безусловнаго? Развѣ безусловное дѣлится на кусочки и подносится маленькими дозами, въ видѣ гомеопатическаго лѣкарства, которое больного заставляютъ глотать насильно, предоставляя ему болѣе крупные пріемы принимать по собственному усмотрѣнію? Минимумъ есть количественное опредѣленіе, которое, по самому своему свойству, можетъ увеличиваться и уменьшаться по произволу. Гдѣ же находится эта граница? Если это—минимумъ безусловнаго, то она должна опредѣляться самимъ безусловнымъ, а не посторонними соображеніями, а потому должна быть такъ же безусловна, какъ и оно. И это опредѣленіе для человѣка въ высшей степени важно,

ибо этимъ рѣшается, въ чемъ онъ свободенъ и въ чемъ онъ подлежитъ принужденію. Между тѣмъ вы сами опредѣляете право, какъ «*исторически-подвижное* опредѣленіе принудительнаго равновѣсія двухъ нравственныхъ *интересовъ*—личной свободы и общаго блага» (стр. 502). Помнится также, что вы во имя нравственнаго интереса требовали принудительной организаціи всеобъемлющаго добра на самыхъ высшихъ ступеняхъ человѣческаго развитія. Стало быть, граница тутъ совершенно произвольная, съ чѣмъ вмѣстѣ безусловное требованіе низводится на степень измѣнчиваго интереса.

И что такое этотъ минимумъ съ точки зрѣнія совершенно нравственной? Есть ли это то, что наиболѣе важно, или то, что наименѣе важно, то, что непремѣнно требуется отъ человѣка, какъ безусловная обязанность, или только низшая приготовительная ступень? Если первое, то высшая, безусловная обязанность человѣка, по самой теоріи г. Соловьева, есть благочестіе, составляющее основаніе всѣхъ нравственныхъ обязанностей. Это и есть та точка зрѣнія, на которую становились средневѣковые учители церкви; они утверждали, что для человѣка душа гораздо важнѣе тѣла, и что прежде, нежели оберегать тѣло отъ насилія, надобно охранить душу отъ нечестивыхъ ученій. Именно эта точка зрѣнія порождала истребленіе еретиковъ и костры инквизиціи. Къ удивленію, во всемъ сочиненіи г. Соловьева не только не видно старанія оградить въ этомъ отношеніи права совѣсти, но нѣтъ даже ни малѣйшаго намека на это важнѣйшее изъ человѣческихъ правъ. Не сомнѣваемся, что отвлеченно онъ стоитъ за свободу совѣсти; но для нея нѣтъ мѣста въ его теоріи. Мы видѣли, какъ онъ, подъ именемъ нравственнаго субъективизма, устраняетъ ее вполнѣ безцеремонно.

Если же мы будемъ понимать минимумъ во второмъ смыслѣ, какъ то, что наименѣе важно, то на какомъ основаніи наименѣе важное будетъ принудительно, а то, что болѣе важно, останется, по выраженію автора, «въ

лучшемъ случаѣ только невиннымъ пустословіемъ»? Съ нравственной точки зрѣнія, по теоріи г. Соловьева, наименѣе важное есть аскетизмъ; къ нему ли вы будете принуждать людей?

И гдѣ въ нравственной области есть основаніе для какого бы то ни было принужденія? Почему безусловный законъ, писанный въ сердцахъ, можетъ быть для кого бы то ни было принудительнымъ? Если, какъ вы сами признаете, «всѣ нравственные вопросы окончательно рѣшаются совѣстью» (стр. 417), если это не есть только пустая фраза, то для принужденія здѣсь нѣтъ мѣста, ибо совѣсть, по существу своему, свободна, иначе это не совѣсть. Если же вы въ этой области допускаете принужденіе, то нравственные вопросы рѣшаются уже не совѣстью, а государственною властью, и вы отдаете совѣсть въ ея распоряженіе, а это есть посягательство на самыя священныя права человѣка, на самыя основанія нравственности. Принудительная нравственность есть безнравственность; это—положеніе, на которомъ нельзя достаточно настаивать, ибо оно одно ограждаетъ совѣсть отъ насилія и нравственность отъ извращенія. Въ особенности оно важно тамъ, гдѣ вся нравственность, какъ у г. Соловьева, стоитъ на религіозной почвѣ, гдѣ въ основаніе полагается личное «ощущеніе Божества», а цѣлью общежитія ставится реальное осуществленіе царства Христова. Въ какой бы маленькой дозѣ вы ни прилагали насиліе, оно всегда будетъ насиліемъ во имя религіознаго убѣжденія. Изъ подчиненія права нравственности ничего другого выйти не можетъ.

Наконецъ, если мы взглянемъ на самое содержаніе юридическихъ нормъ, которыя выдаются за минимумъ нравственности, то мы увидимъ, что въ значительномъ числѣ случаевъ тутъ нравственнаго нѣтъ ровно ничего. Право не ограничивается воспрещеніемъ убійствъ и насилій, какъ повидимому предполагаетъ авторъ. Юридическимъ закономъ установляется право собственности съ различными его видоизмѣненіями, право пользованія,

право на чужую вещь; установляются гражданскія обязательства, купля и продажа, наемъ, заемъ, поручительство, со всѣми формальностями, требующимися для пріобрѣтенія, утвержденія и доказательства права; что же, все это составляетъ минимумъ нравственности? Полагаемъ, что самъ г. Соловьевъ не рѣшится этого утверждать. Напротивъ, онъ прямо говоритъ, что «собственность вообще не имѣетъ нравственнаго значенія» (стр. 35). А если такъ, то очевидно, что право черпаетъ свое содержаніе изъ совершенно другихъ источниковъ, нежели нравственныя требованія, а потому не можетъ быть сведено къ понятію минимума нравственности.

Мы можемъ видѣть здѣсь живой образчикъ способовъ изслѣдованія г. Соловьева. При истинно научномъ отношеніи къ предмету для установленія общаго начала необходимо основательно разсмотрѣть всѣ связанные съ нимъ вопросы и показать, какъ оно прилагается къ дѣйствительности. Но авторъ избавляетъ себя отъ этого труда; онъ довольствуется общимъ утвержденіемъ, что право есть минимумъ нравственности, а что̀ изъ этого выходитъ, объ этомъ онъ не заботится.

Коренная ошибка г. Соловьева состоитъ въ томъ, что онъ вовсе не выяснилъ себѣ отношенія нравственности къ общежитію. Съ одной стороны, нравственность можетъ существовать и безъ общества. И аскетизмъ и благочестіе никакого отношенія къ общественной жизни не имѣютъ. Г. Соловьевъ менѣе, нежели кто-либо, станетъ отрицать высокій нравственный характеръ христіанскихъ отшельниковъ, удалявшихся въ пустыню отъ человѣческихъ обществъ. Къ общежительнымъ явленіямъ нравственности принадлежитъ только средняя ступень, которую г. Соловьевъ сводитъ къ состраданію, да и она вовсе не требуетъ организованнаго общежитія. Добрый самарянинъ можетъ и въ пустынѣ сжалиться надъ человѣкомъ. Стало быть, не только наименьшая, но и высшая степень нравственности возможна и безъ организованнаго общежитія, съ чѣмъ вмѣстѣ отпадаетъ и весь аргументъ.

Съ другой стороны, человѣческія общества возникаютъ вовсе не вслѣдствіе обязанности осуществить безусловный нравственный законъ, а изъ чисто практическихъ потребностей, коренящихся въ природѣ человѣка, какъ земного существа. Всякій человѣкъ по своей природѣ стремится къ счастью или благополучію, и это, какъ признаетъ г. Соловьевъ, вовсе не есть нравственное начало, а выраженіе часто противорѣчащихъ нравственному закону естественныхъ стремленій (стр. 191). Но въ одиночествѣ человѣкъ удовлетворить имъ не можетъ; онъ оказывается совершенно безсильнымъ. Для сколько-нибудь достаточнаго удовлетворенія даже своихъ физическихъ нуждъ, онъ долженъ соединяться съ другими. Сама природа указала ему для этого путь, установивъ половыя отношенія, изъ которыхъ возникаютъ кровныя связи, составляющія первое основаніе человѣческаго общежитія. Дальнѣйшее развитіе потребностей укрѣпляетъ и расширяетъ эту организацію. Когда въ человѣкѣ развивается сознаніе абсолютнаго нравственнаго закона, заложенное въ него изначала, но появляющееся относительно поздно, оно находитъ эту организацію уже сложившеюся. Оно можетъ стремиться пересоздать ее по своему; но для того, чтобы дѣйствовать въ ней и на нее, необходимо изучить ея существо и управляющіе ею законы, съ которыми это высшее сознаніе должно сообразоваться; точно такъ же, какъ если человѣкъ хочетъ дѣйствовать на физическую природу и подчинить ее себѣ, онъ долженъ предварительно изучить физическіе законы и сообразоваться съ ними. Изъ того, что нравственный законъ, для своего осуществленія въ мірѣ, нуждается въ общественной средѣ, вовсе не слѣдуетъ, что то, что нужно для поддержанія этой среды, составляетъ требованіе нравственнаго закона. Эта среда не имъ создается и имѣетъ свои, независимые отъ него требованія и законы. Точно съ такою же основательностью можно было бы утверждать, что такъ какъ нравственный законъ осуществляется на землѣ и для достиженія своихъ цѣлей требуетъ дѣйствія

физическихъ законовъ, то послѣдніе составляютъ минимумъ нравственности. Логика г. Соловьева и тутъ обнаруживаетъ довольно слабую связь понятій. Въ дѣйствительности соглашеніе различныхъ сферъ человѣческой дѣятельности достигается не отрицаніемъ ихъ самостоятельности и не подведеніемъ ихъ искусственнымъ образомъ къ одному началу, а установленіемъ отношеній, согласныхъ съ особенностями каждой, съ ея собственной природой и съ управляющими ею спеціальными законами. Это относится и къ физическому міру, въ которомъ приходится дѣйствовать человѣку, и къ экономической области, и, наконецъ, къ праву.

Послѣднее ближе стоитъ къ нравственности, нежели всѣ другія области человѣческой дѣятельности. Утверждая самостоятельное его значеніе, я никогда не думалъ отвергать внутреннюю его связь съ нравственностью. Оба начала вытекаютъ изъ одного источника, изъ природы человѣка, какъ разумно-свободнаго существа, а потому начало справедливости одинаково относится къ обоимъ; но они управляютъ двумя разными сферами свободы: одно внутренними побужденіями человѣка, опредѣляемыми совѣстью, другое внѣшними отношеніями свободы одного лица къ свободѣ другихъ. Эти двѣ сферы имѣютъ каждая свои требованія и свои законы.

Г. Соловьевъ опредѣляетъ право, какъ свободу, обусловленную равенствомъ (О. Д., стр. 612; Пр. и Нр., стр. 12). Это опредѣленіе не точно, ибо взаимность права можетъ быть и между неравными лицами: отецъ имѣетъ право наказывать сына и отдавать его въ ученіе, а сынъ не имѣетъ тѣхъ же правъ въ отношеніи къ отцу; офицеръ можетъ приказывать солдату, но не солдатъ офицеру. Точнымъ образомъ право можетъ быть опредѣлено какъ свобода, опредѣленная закономъ. Свобода, которою въ предѣлахъ закона пользуется человѣкъ, есть право въ субъективномъ смыслѣ; законъ, опредѣляющій эту свободу, есть право въ объективномъ смыслѣ. Во всякомъ случаѣ, основное понятіе тутъ свобода. Слѣдо-

вательно, чтобы философски опредѣлить отношеніе права къ нравственности, какъ хочетъ дѣлать г. Соловьевъ, необходимо возвыситься къ понятію свободы, показать его источникъ, коренящійся въ самоопредѣленіи человѣческой воли, изслѣдовать различныя области ея приложенія, внутреннюю и внѣшнюю; только этимъ способомъ можно установить отношеніе обѣихъ областей. Юристъ, имѣющій дѣло съ внѣшними явленіями свободы, можетъ и не касаться метафизическаго вопроса о свободѣ воли; онъ имѣетъ дѣло съ реальными явленіями и можетъ считать этотъ вопросъ рѣшеннымъ на основаніи общаго сознанія человѣческаго рода и всѣхъ законодательствъ въ мірѣ, которыя признаютъ человѣка существомъ, одареннымъ свободною волею, и именно поэтому издаютъ обязательные для него законы. Однако и для юриста ложное рѣшеніе метафизическаго вопроса можетъ имѣть роковыя послѣдствія: оно ведетъ къ тому, что понятіе о свободѣ лишается всякой почвы и право низводится на степень интереса, охраняемаго общественною властью во имя измѣнчиваго и произвольнаго начала общественной пользы. Для философа же обойти метафизическій вопросъ совершенно невозможно, ибо онъ одинъ даетъ основаніе для его выводовъ. Между тѣмъ, г. Соловьевъ изгоняетъ этотъ вопросъ изъ своей нравственной философіи. Вслѣдствіе этого понятіе о свободѣ теряетъ у него всякую почву. Волею или неволею онъ принужденъ постоянно употреблять это слово, но оно остается у него пустымъ звукомъ, лишеннымъ всякаго опредѣленнаго содержанія. Ни ея существо, ни различныя ея проявленія и формы не изслѣдованы и не выяснены. То она является чисто анархическимъ началомъ, съ которымъ несовмѣстно существованіе какой-либо общественной организаціи; то она отрицается въ самомъ завѣтномъ своемъ святилищѣ, въ совѣсти, составляющей источникъ субъективной нравственности. При такихъ условіяхъ размышленія объ отношеніи права къ нравственности неизбѣжно обращаются въ праздное разглагольствованіе, лишенное

всякаго основанія и ведущее лишь къ извращенію какъ права, такъ и нравственности: право теряетъ свое самостоятельное значеніе, а нравственность становится принудительною. Противорѣчій, разумѣется, тутъ не оберешься: съ одной стороны право опредѣляется какъ минимумъ нравственности, то, безъ чего нельзя обойтись и что̀ поэтому вынуждается властью; съ другой стороны, признается, что право въ извѣстныхъ предѣлахъ обезпечиваетъ за человѣкомъ *свободу быть безнравственнымъ* (стр. 503), что, конечно, весьма далеко отъ реализаціи минимальнаго добра (стр. 497) и совершенно не соотвѣтствуетъ требованіямъ нравственности, какъ безусловнаго начала.

Это противорѣчіе яснѣе дня показываетъ различіе двухъ сферъ, а вмѣстѣ необходимость признать, что каждая изъ нихъ имѣетъ свои требованія и свои законы. Правомъ опредѣляется отношеніе свободы человѣка къ свободѣ другихъ и къ возвышающейся надъ всѣми общественной власти. Оно составляетъ необходимое условіе человѣческаго общежитія, призваннаго удовлетворять естественное стремленіе человѣка къ благополучію. Въ предѣлахъ, установленныхъ закономъ, человѣкъ можетъ пользоваться своимъ правомъ, какъ ему угодно, нравственно или безнравственно, это до юридическаго закона не касается. Мало того; юридическій законъ не только *дозволяетъ*, но самъ *помогаетъ* ему совершать безнравственныя дѣйствія. Кредиторъ предъявляетъ вексель къ находящемуся въ несчастномъ положеніи должнику, между тѣмъ какъ человѣколюбіе несомнѣнно предписываетъ ему простить этотъ долгъ или, по крайней мѣрѣ, разсрочить; или же безжалостный хозяинъ дома выгоняетъ бѣдняка, которому нечѣмъ платить за квартиру: въ обоихъ случаяхъ юридическій законъ помогаетъ безнравственному дѣйствію и вынуждаетъ его исполненіе. И иначе онъ поступать не можетъ, ибо безъ этого право бы не существовало. Едва ли, однако, г. Соловьевъ рѣшится утверждать, что вымогать деньги у несчастнаго должника

или прогонять бѣдняка съ квартиры есть наименьшее, что можно требовать отъ человѣка во имя нравственнаго закона.

Этимъ вопросъ рѣшается окончательно, и никакіе софизмы не въ состояніи его поколебать. Нравственный законъ не можетъ требовать отъ государства, чтобъ оно вымогало безнравственные поступки. Если это дѣлается, и притомъ съ необходимостью, то это происходитъ во имя другихъ началъ. Осуществляясь въ обществѣ, нравственный законъ не вступаетъ съ собою въ противорѣчіе; онъ остается тѣмъ, чѣмъ онъ есть. Онъ безусловно воспрещаетъ человѣку всякіе безжалостные поступки. Но дѣло въ томъ, что онъ не имѣетъ принудительной силы: онъ обращается не къ общественной власти, а къ личной совѣсти, которая въ нравственныхъ вопросахъ имѣетъ рѣшающій голосъ. Только черезъ совѣсть онъ можетъ осуществлять свои требованія. Если въ этомъ святилищѣ человѣческаго духа онъ оказывается безсильнымъ, если, какъ увѣряетъ г. Соловьевъ, безъ полиціи и тюремъ нравственность остается не болѣе какъ невиннымъ пустословіемъ, то нравственное совершенствованіе человѣческаго рода имѣетъ весьма мало шансовъ на успѣхъ. При минимальной дозѣ добра, осуществляемой правомъ, нравственные идеалы г. Соловьева должны, повидимому, остаться въ области мечтаній.

## X.

Г. Соловьевъ нимало однако не сомнѣвается въ ихъ осуществленіи, даже съ воскресеніемъ мертвыхъ и съ пресуществленіемъ половыхъ отношеній въ совершенный бракъ, гдѣ происходитъ полное совпаденіе мужчины съ женщиной и всякое дѣторожденіе вслѣдствіе этого прекращается. Передъ нами рисуется идеальная картина нравственной организаціи будущаго человѣчества, расчлененнаго на свои органы и элементы—народы, семьи и лица. Оно организуется собирательно въ формахъ

церкви, государства и хозяйственнаго общества, или земства. Церковь есть организованное благочестіе, государство—организованная жалость, земство—организованный аскетизмъ. Организація должна идти не снизу, путемъ постепеннаго совершенствованія человѣчества и объединеніемъ разрозненныхъ элементовъ, а сверху, установленіемъ сперва религіознаго единенія, а затѣмъ уже остальныхъ. Г. Соловьевъ объясняетъ, что дѣйствительное человѣчество, разсѣянное въ своей волѣ между множествомъ относительныхъ и безсвязныхъ интересовъ, представляетъ фактическую рознь и распаденіе, а на основѣ дурного факта не могутъ произойти акты добра, а потому дѣятельность распавшагося человѣчества сама по себѣ можетъ приводить только къ грѣху. Поэтому нравственная организація человѣчества должна начинаться съ объединенія его по существу и освященія его дѣятельности (стр. 585). Вообще, путь благочестія для всего сущаго состоитъ въ томъ, чтобъ идти не отъ себя и не отъ низшаго, а отъ высшаго, старшаго, предпоставленнаго; это есть путь іерархическій, путь священнаго преемства и преданія (стр. 592). Такимъ образомъ, во главѣ всего должна стоять церковь; но для этого она сама должна быть единою и святою. Каѳоличность церкви есть основная форма нравственной организаціи человѣчества. Она одна способна дать человѣку безсмертіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ истинную свободу; «ибо,—говоритъ г. Соловьевъ,—самаго простого акта логической мысли достаточно, чтобы признать, что человѣкъ, желающій жить и приговоренный къ смерти, не можетъ, серьезно говоря, считаться свободнымъ, а въ такомъ положеніи, съ мірской или природной точки зрѣнія, безъ сомнѣнія, находится всякій человѣкъ и все человѣчество. Слѣдовательно, только въ другомъ, *надмірскомъ* порядкѣ, представляемомъ вселенской церковью, можетъ, вообще, человѣкъ имѣть положительную свободу. Не иначе, какъ тамъ, возможно для него и положительное равенство“ (стр. 589).

Г. Соловьевъ не объясняетъ, какое, при такомъ взглядѣ,

значеніе можно придавать мірской, несерьезной свободѣ, которая одна существуетъ пока на землѣ и которую онъ самъ признавалъ основаніемъ какъ права, такъ и нравственности. Онъ не объясняетъ также, почему доселѣ не установилось каѳолическое единство церкви, а напротивъ, она распалась на отдѣльныя отрасли, между тѣмъ какъ уже 1900 лѣтъ тому назадъ произошло новое твореніе, долженствовавшее замѣнить человѣческое совершенствованіе дѣйствительнымъ совершенствомъ. Или это твореніе оказалось не совсѣмъ удачнымъ и мы должны ожидать новѣйшаго творенія, послѣ котораго будущіе люди будутъ такъ же относиться къ современнымъ христіанамъ, какъ современные христіане къ язычникамъ, а язычники къ обезьянамъ?

Отъ каѳолической церкви должно получить свое освященіе и окончательное назначеніе государство; оно должно служить косвенно, въ своей мірской сферѣ и своими средствами, той абсолютной цѣли, которую ставитъ себѣ церковь—приготовленію человѣчества и всей земли къ царствію Божію. Между ними происходитъ раздѣленіе труда. Церковь остается компетентной и самостоятельной инстанціей, которой предоставляется высшее попеченіе о духовномъ благѣ подданныхъ и о воспитаніи народовъ для царствія Божія. Ей «принадлежитъ безусловный принципіальный авторитетъ, опредѣляющій общее направленіе воли человѣчества и окончательную цѣль историческаго дѣйствія, а государству принадлежитъ полнота власти для соглашенія законныхъ мірскихъ интересовъ съ этой высшей волей и для приспособленія мірскихъ отношеній и дѣлъ, какъ средствъ или орудій этой окончательной цѣли» (стр. 621—2). Подчиняясь руководству церкви, государство остается полновластнымъ въ предоставленой ему сферѣ, въ организаціи жалости. Но если государство не станетъ исполнять своего назначенія или вздумало бы не слушаться церкви и вторгаться въ ея предѣлы, то церковь скажетъ ему: «мнѣ ввѣрено духовное спасеніе этихъ людей, а отъ тебя требуется только по-

жалѣть объ ихъ житейскихъ тягостяхъ и немощахъ. Жалость обязательна для всѣхъ, и для меня также; потому, если ты не хочешь быть собирательнымъ органомъ моей жалости, если ты не хочешь правильнымъ раздѣленіемъ труда между нами давать мнѣ нравственную возможность отдаться всецѣло дѣлу благочестія, я должна буду сама приняться за дѣла жалости, какъ въ древніе вѣка, когда ты, государство, еще не называлось христіанскимъ; я сама стану заботиться, чтобы не было голода и непомѣрной работы, и больныхъ безъ призрѣнія, и обиженныхъ безъ удовлетворенія, и обидчиковъ безъ исправленія. Но не скажутъ ли тогда всѣ люди: зачѣмъ намъ государство, которое насъ не жалѣетъ, когда у насъ есть церковь, которая пожалѣла не только о душахъ, но и о тѣлахъ нашихъ?» (стр. 623).

Что можетъ возразить государство противъ такой логики? Если оно вздумаетъ не слушаться церкви, то послѣдняя возьметъ въ свои руки и полицію, и тюрьмы, и войско, и судъ, и тогда что ему останется? Когда средневѣковые папы предъявляли такія притязанія и держали подобныя рѣчи, человѣчество еще не было приготовлено къ ихъ воспріятію, а потому и успѣхъ, какъ извѣстно, былъ довольно сомнительный. По преданію, Бонифацій VIII получилъ даже пощечину отъ Шіарра-Колонна. Но когда человѣчество будетъ вполнѣ готово къ послушанію вслѣдствіе общаго распространенія и усвоенія нравственныхъ теорій г. Соловьева, особенно когда совершится вожделѣнное соединеніе церквей, которое онъ такъ настойчиво проповѣдуетъ, такая логика будетъ неотразима.

Наконецъ, и всемірное земство организуется по принципу воздержанія. Оно должно будетъ заботиться о томъ, чтобы люди не предавались половымъ влеченіямъ, чтобы они не опивались и не объѣдались, а вмѣстѣ удовлетворялось бы право глины и чернозема на хорошую обработку, и, вообще, матеріальной природы на одухотвореніе. Г. Соловьевъ признаетъ, что въ настоящее время эта область всего дальше отъ этихъ высокихъ цѣлей; но

онъ указываетъ на то, что именно это и подходитъ подъ его теорію, по которой организація должна идти сверху, а не снизу: земство занимаетъ низшую ступень на этой лѣстницѣ, а потому должно быть организовано послѣднимъ. При этомъ свою роль должна играть и наука. Неожиданно является опять на сцену законъ сохраненія энергіи. Въ силу этого раскрытаго разумомъ непреложнаго закона, духовная энергія человѣка можетъ развиваться только на счетъ его внѣшнихъ, наружу обращенныхъ силъ и стремленій. Поэтому земство должно заботиться о превращеніи одного вида энергіи (внѣшней или экстенсивной) въ другой видъ энергіи (внутренней или интенсивной). Оно должно смотрѣть, чтобы люди не жили разсѣянно, не расточали свою душу на внѣшнія предпріятія, а собирались бы внутри себя, чтобы силы ихъ, сосредоточенныя въ себѣ, прилагались «какъ могучій рычагъ, чтобы поднять тяжесть вещественнаго бытія, подавляющаго и разсѣянную душу человѣка, и раздробленную душу природы». Только черезъ это возможно полное возсоединеніе человѣческаго существа съ природною сущностью (стр. 631).

Бѣдное земство! сколько на него возлагается непосильныхъ заботъ! При этомъ г. Соловьевъ не потрудился объяснить, какъ оно все это исполнитъ и какія оно можетъ принимать мѣры для того, чтобы люди не жили разсѣянно, а собирались внутрь себя. Онъ не указалъ даже, какъ оно должно быть устроено и каковы должны быть его отношенія къ государству. Самая организація государства и отношеніе всемірной организаціи къ народной даже не затронуты. Намъ говорятъ, *кто* долженъ организоваться и *что* должно организоваться, а *какъ* все это должно организоваться, какова должна быть организація этой организаціи, остается неизвѣстнымъ. Только въ концѣ, случайно и совершенно неожиданно, мы узнаемъ, что во главѣ каѳолической церкви долженъ стоять первосвященникъ (о чемъ, впрочемъ, можно было догадываться), а во главѣ всемірнаго государства—царь,

облеченный абсолютною властью, однако послушный первосвященнику и исполняющій его авторитетную волю (стр. 633). Средневѣковой идеалъ римскихъ папъ осуществляется тутъ вполнѣ.

Г. Соловьевъ догадывается однако, что совмѣстное существованіе двухъ такихъ властей, одной облеченной безусловнымъ авторитетомъ, а другой облеченной безусловною властью, не всегда можетъ обходиться благополучно. Искушенія тутъ слишкомъ сильны, а потому неизбѣжны тяжбы, захваты и недоразумѣнія, которыхъ рѣшеніе не можетъ быть предоставлено ни одной изъ заинтересованныхъ сторонъ. Какъ же тутъ быть? «Всякія внѣшнія обязательныя отношенія, — говоритъ авторъ, — несовмѣстимы съ верховнымъ достоинствомъ первосвятительскаго авторитета и царской власти. Но чисто нравственный контроль со стороны свободныхъ силъ народа и общества для нихъ не только возможенъ, но и въ высшей степени желателенъ» (стр. 634). Какія же это свободныя силы? О томъ, что, по собственной его изложенной выше теоріи, никакое рѣшеніе государственной власти не можетъ быть принято иначе, какъ съ согласія всѣхъ и каждаго, г. Соловьевъ давно забылъ. Мы возвысились въ такую область, гдѣ господствуютъ хотя и ограничивающія другъ друга, но все одни безусловныя начала. Поэтому рядомъ съ безусловнымъ авторитетомъ первосвятителя и съ безусловной властью царя должны быть носители безусловной свободы. Такая свобода, очевидно, не можетъ принадлежать толпѣ. Какъ верховный авторитетъ и верховная власть даются милостью Божіей, такъ и безусловная свобода можетъ быть только даромъ свыше. Человѣкъ долженъ заслужить ее внутреннимъ подвигомъ. «Дѣйствительнымъ носителемъ полной свободы, и внутренней и внѣшней, можетъ быть только тотъ, кто внутренно не связанъ никакою внѣшностью, кто въ послѣднемъ основаніи не знаетъ другого мѣрила, кромѣ доброй воли и чистой совѣсти». Такимъ является *пророкъ*, воздвигаемый Духомъ Божьимъ. «Какъ перво-

святитель есть вершина благочестія, а государь христіанскій — вершина милости и правды, такъ истинный пророкъ есть вершина стыда и совѣсти. Въ этомъ внутреннемъ существѣ пророческаго служенія заключается основаніе для внѣшнихъ его признаковъ: истинный пророкъ есть общественный дѣятель, безусловно независимый, ничего внѣшняго не боящійся и ничему внѣшнему не подчиняющійся». Таковы были пророки израильскіе. Со времени появленія христіанства, несмотря на то, что человѣчество подверглось новому творенію и получило высшую благодать, это необходимое въ обществѣ служеніе по неизвѣстной причинѣ упразднено, и если появлялось въ исключительныхъ случаяхъ, то большею частью въ извращенныхъ формахъ, чѣмъ и объясняются всѣ аномаліи средневѣковой и новой исторіи. Но г. Соловьевъ крѣпко надѣется, что послѣ новѣйшаго творенія, когда установится каѳолическая церковь съ послушнымъ ей вселенскимъ царемъ, это почему-то прерванное служеніе возстановится. Въ будущемъ человѣчествѣ, рядомъ съ верховнымъ представителемъ церкви и полновластнымъ представителемъ государства, явится пророкъ, какъ безусловно свободный представитель хозяйственнаго общества, или земства, призваннаго укрощать плотскія страсти и отучать человѣка отъ разсѣянной жизни. Г. Соловьеву не приходитъ въ голову, что пока пророкъ будетъ громить подданныхъ, земныя власти будутъ очень довольны; но если онъ вздумаетъ обличать ихъ самихъ, то, по свойствамъ человѣческой природы, можно ожидать, что враждующіе между собой первосвятитель и царь скоро помирятся и заключатъ между собою союзъ, чтобъ упразднить этого безпокойнаго критика. Исторія Израиля представляетъ тому не мало примѣровъ. И тогда что станется съ человѣческою свободой? Несчастнымъ людямъ, отданнымъ на жертву двумъ всемірнымъ полновластіямъ, осуществляющимъ безусловный нравственный законъ принудительными мѣропріятіями, останется только ожидать свободы въ будущей жизни. «Несомнѣнно, всѣ будутъ

безусловно свободны—въ царствіи Божіемъ», говоритъ авторъ.

Такова будущая нравственная организація человѣчества, которую пророчитъ намъ г. Соловьевъ. И эти дѣтскія фантазіи, эти странные отголоски средневѣковыхъ папскихъ притязаній выдаются за высшій нравственный идеалъ, за цѣль, къ которой идетъ все человѣческое развитіе! Передъ этимъ должна умолкнуть всякая критика. Взялся за перо, чтобы постараться выяснить истину по нѣкоторымъ изъ важнѣйшихъ вопросовъ, какіе могутъ занимать человѣческій умъ, а тутъ руки опускаются. Авторъ обѣщаетъ намъ метафизику, въ которой будетъ разъяснено происхожденіе зла; но чего можно ожидать отъ метафизики послѣ такой нравственной философіи?

Грустное, невыразимо грустное впечатлѣніе оставляетъ послѣ себя книга г. Соловьева. Неужели этотъ возвышенный умъ, этотъ прекрасный талантъ окончательно погибъ для русской науки? Неужели привычка, съ одной стороны, уноситься въ темныя бездны мистической теософіи, а съ другой стороны писать легкія журнальныя статьи и рѣшать всѣ вопросы съ плеча до такой степени исказили это блестящее дарованіе, что онъ сдѣлался совершенно неспособенъ къ основательной научной работѣ? Не хотѣлось бы этому вѣрить. При скудости умственныхъ силъ, которыми располагаетъ русская наука, эта потеря была бы незамѣнима. Для человѣка, который въ теченіе долгихъ лѣтъ работалъ на этомъ пустынномъ полѣ, такое явленіе представляется вдвойнѣ безотраднымъ. Хотѣлось бы въ концѣ своего поприща увидѣть зарю новой умственной жизни; вмѣсто того, встрѣчаешь все болѣе и болѣе сгущающійся мракъ. Тяжело сходить въ могилу при такихъ впечатлѣніяхъ.

# Нѣсколько словъ по поводу отвѣта г. Соловьева.

Г. Соловьевъ обвиняетъ меня въ томъ, что я, критикуя его сочиненіе *Оправданіе Добра*, чудовищно исказилъ его мысли. Могу объяснить это только тѣмъ, что г. Соловьевъ не даетъ себѣ яснаго отчета въ томъ, что онъ пишетъ, и забываетъ свои собственныя слова.

Приведу нѣсколько наглядныхъ примѣровъ; пускай судятъ читатели.

Г. Соловьевъ всего болѣе возмущается критикою главы о нравственномъ субъективизмѣ. Я доказывалъ, что его аргументація въ этой главѣ оправдываетъ инквизицію. Мое сужденіе было основано на собственныхъ, приведенныхъ мною словахъ автора. Если терминъ *нравственный субъективизмъ* имѣетъ какой-нибудь смыслъ, то онъ означаетъ рѣшеніе представляющихся человѣку нравственныхъ вопросовъ самимъ субъектомъ, свободнымъ внутреннимъ голосомъ совѣсти, которая не подлежитъ принужденію. Въ одномъ мѣстѣ (стр. 336) г. Соловьевъ прямо говоритъ, что нравственный субъективизмъ держится за ложно понятый интересъ *нравственной автономіи*, то-есть за свободное самоопредѣленіе субъекта. Спрашивается: достаточно ли человѣческой свободы, внутренней работы каждаго надъ собою, для осуществленія христіанскаго идеала, для установленія царствія Божьяго на землѣ? Ставя этотъ вопросъ, г. Соловьевъ замѣчаетъ, что тутъ дѣло идетъ не о низшей только ступени нравственности, а о самой высшей, которая отличается отъ

низшей вовсе не тѣмъ, что она можетъ осуществляться только путемъ свободы («странное бы это было преимущество!» восклицаетъ г. Соловьевъ), а тѣмъ, что добро должно быть всеобъемлющимъ, т.-е. обнимать всѣ человѣческія отношенія (стр. 334). Говорить объ осуществленіи такого идеала добра путемъ свободы, по мнѣнію г. Соловьева, все равно, что переходить въ область, гдѣ младенцы рождаются изъ розовыхъ кустовъ и гдѣ нищіе, за неимѣніемъ хлѣба, ѣдятъ сладкіе пирожки. Онъ доказываетъ живыми примѣрами, что въ теченіе тысячелѣтій, отъ Однесеи и до нашихъ дней, субъективная нравственность не подвинулась ни на шагъ; но явилось государство со своими властными мѣропріятіями, «и вотъ мы видимъ, что внѣшній государственный актъ сразу поднимаетъ уровень нравственнаго сознанія, т.-е. дѣлаетъ то, чего не могли сдѣлать сами по себѣ тысячелѣтія нравственной проповѣди». Изъ этого онъ выводитъ, что нравственное совершенство людей достигается и христіанскій идеалъ царствія Божьяго осуществляется не внутреннею работою каждаго надъ самимъ собою, не свободнымъ дѣйствіемъ одушевленныхъ нравственными стремленіями лицъ, а властными мѣропріятіями, т.-е. распоряженіями правительства. Христіанскій идеалъ требуетъ, чтобы человѣческое общество становилось организованною нравственностью; исполненіе этого требованія, подчиненіе всѣхъ человѣческихъ отношеній безусловному нравственному закону и есть задача государства. Это требованіе, по мнѣнію г. Соловьева, отнимаетъ всякое оправданіе у нравственнаго субъективизма, который держится ложно понятаго интереса нравственной автономіи. Насколько воля человѣка нравственна, настолько онъ самъ *долженъ* этого хотѣть. Принужденіе надъ нимъ совершается во имя его собственнаго *высшаго* рѣшенія. «Для нравственно настроеннаго человѣка, — заключаетъ г. Соловьевъ, — *важно только одно:* чтобы собирательная организація человѣчества *дѣйствительно* подчинялась безусловному нравственному началу, чтобы лично-обществен-

ная среда *дѣйствительно* становилась организованнымъ добромъ».

Все это читатель можетъ буквально прочесть въ указанной главѣ *Оправданія Добра*. Между тѣмъ г. Соловьевъ утверждаетъ, что все это не его чистый поклепъ, чудовищное извращеніе его мыслей; что подъ именемъ нравственнаго субъективизма и нравственной автономіи онъ разумѣлъ вовсе не человѣческую свободу и права совѣсти, а нѣчто иное, неизвѣстное. Онъ утверждаетъ, что онъ требовалъ только принужденія *минимальнаго*, между тѣмъ какъ во всей этой аргументаціи о минимальномъ принужденіи нѣтъ и рѣчи, а напротивъ, говорится объ осуществленіи добра *максимальнаго*, безусловнаго, всеобъемлющаго, простирающагося не только на низшія, но и на самыя высшія ступени нравственности: именно это добро должно быть осуществлено властными мѣропріятіями. Возражая на мою критику, г. Соловьевъ отрекается и отъ нелѣпой, по его собственному признанію, мысли, будто въ реальныхъ условіяхъ нравственной организаціи заключается *единственный* его интересъ. «Съ равнымъ правомъ могъ бы я утверждать, — говоритъ онъ, — что предметъ единственнаго интереса для г. Чичерина въ его сочиненіяхъ есть дорога, соединяющая его село Караулъ съ типографіей Куннерева въ Москвѣ».

Разница заключается въ томъ, что я никогда не говорилъ, что мой единственный интересъ заключается въ полученіи корректуръ изъ типографіи Куннерева, а г. Соловьевъ буквально говоритъ, что для нравственно настроеннаго человѣка *важно только это*: чтобы собирательная организація человѣчества *дѣйствительно* подчинялась безусловному нравственному закону. Если это нелѣпость, то не я въ ней виновенъ.

Этимъ страннымъ сопоставленіемъ г. Соловьевъ думаетъ уличить меня въ томъ, что я смѣшиваю *цѣль*, которая имѣется въ виду, и *путь*, который къ ней ведетъ. Нѣтъ, не смѣшиваю: цѣль, которую ставитъ г. Соловьевъ, есть осуществленіе царствія Божьяго на землѣ, а путь

есть принудительное дѣйствіе государственной власти. Это и есть точка зрѣнія инквизиціи, которая тоже ставила себѣ цѣлью осуществленіе безусловнаго добра, спасеніе душъ, и за этимъ обращалась къ содѣйствію государства. Если г. Соловьевъ воображаетъ, что при такомъ взглядѣ остается какое-либо мѣсто для человѣческой свободы и для правъ совѣсти, то это происходитъ единственно отъ того, что, витая въ области мистической теософіи, онъ имѣетъ весьма смутныя понятія о реальныхъ отношеніяхъ власти къ свободѣ. Въ своемъ отвѣтѣ онъ говоритъ, что для уничтоженія инквизиціи «требовался достаточно крѣпкій государственный кулакъ со всѣми его принадлежностями». Совсѣмъ нѣтъ: требовалось, напротивъ, чтобы государственный кулакъ пересталъ дѣйствовать, чтобы людей, по приказанію правительства, не сажали въ тюрьму, не подвергали пыткѣ и не сжигали на кострахъ, а предоставляли имъ исповѣдывать ту вѣру, какую они по совѣсти считали наилучшею. Требовалось, чтобы государство перестало считать себя призваннымъ осуществлять царствіе Божіе и исполнять приговоры церкви, т.-е. отреклось именно отъ той политики, которую рекомендуетъ г. Соловьевъ.

При такомъ полномъ мракѣ, когда не выяснены ни различныя понятія свободы, ни ея источникъ, ни ея условія и требованія, не мудрено, что въ одной главѣ говорится совершенно противоположное тому, что сказано въ другой. Это и было мною замѣчено: то авторъ представляется послѣдователемъ Торквемады, то онъ является анархистомъ. Но и послѣднее г. Соловьевъ считаетъ чудовищнымъ извращеніемъ его мысли. Онъ утверждаетъ, что онъ стоялъ только за неприкосновенность личности и ея правъ, а никогда не говорилъ, что «ни одной мѣры нельзя провести безъ согласія всѣхъ и каждаго». Я принужденъ еще разъ цитовать собственныя его слова, приведенныя въ моей критикѣ. На стр. 344 читаемъ: «Общество можетъ обязывать лицо *къ чему бы то ни было* лишь черезъ актъ собственной его воли

иначе это будетъ не обязательствомъ лица, а лишь употребленіемъ вещи». Спрашиваю всякаго безпристрастнаго читателя: не есть ли это то самое, что г. Соловьевъ считаетъ чудовищнымъ извращеніемъ его мысли? Не спорю, что онъ думалъ что-нибудь совсѣмъ другое; но сказалъ онъ именно это. А потому не зачѣмъ было ополчаться на критика за то, что онъ не понялъ автора. Чужая мысль всегда понятна, когда она ясна въ головѣ писателя и выражена точнымъ языкомъ. Но г. Соловьевъ, повидимому, не допускаетъ, что онъ могъ неясно думать или невѣрно выразить свою мысль. Вопреки русской пословицѣ, онъ предпочитаетъ пенять на зеркало.

Приведу еще одинъ курьезный примѣръ тѣхъ пріемовъ, къ которымъ прибѣгаетъ г. Соловьевъ для своей защиты. Рѣчь идетъ объ идеѣ воздаянія, составляющей самую сущность правосудія, безъ которой, можно сказать, понятіе правосудія не существуетъ. Г. Соловьевъ заявляетъ себя совершеннымъ профаномъ въ юридическихъ наукахъ; но это не мѣшаетъ ему, опираясь на «широкія плечи профессора Таганцева», преисполниться, по его собственному выраженію, «безмѣрной отваги» и осыпать защитниковъ теоріи воздаянія, въ томъ числѣ величайшихъ мыслителей—Канта и Гегеля, самою невѣроятною бранью. Это не должно, впрочемъ, удивлять со стороны философа, который знакомство съ предметомъ по наслышкѣ считаетъ знаніемъ, достаточнымъ для того, чтобы писать обо всемъ на свѣтѣ. Въ брошюрѣ *Право и Нравственность* онъ разбираетъ понятіе вины, которой онъ, какъ я показалъ, безъ всякаго смысла придалъ эпитетъ *безусловной*. Г. Соловьевъ старается доказать, что уголовное правосудіе не имѣетъ никакого права опредѣлять виновность человѣка и подвергать его за это наказанію. Хотя внутренній голосъ совѣсти обличаетъ нашу вину всякій разъ, какъ мы совершаемъ дурной поступокъ, но связь между обличаемой совѣстью безусловной виновностью и относительными дѣйствіями людей, по мнѣнію г. Соловьева, есть нѣчто загадочное и подлежитъ только

суду Божьему; вмѣшательство же въ него человѣческой юстиціи есть и нечестіе, и безуміе. Противъ послѣдняго я возразилъ, что правосудіе всегда считалось и считается Божественнымъ совершенствомъ; человѣческое же правосудіе, при всей его ограниченности и недостаткахъ, есть подобіе Божественнаго правосудія; съ какихъ же поръ подражаніе Божественнымъ совершенствамъ считается нечестіемъ и безуміемъ? Я могъ бы въ подтвержденіе сослаться на слова Апостола, который говоритъ о правителѣ, призванномъ отправлять правосудіе: «Не безъ ума мечъ носитъ, Божій бо слуга есть, отмститель въ гнѣвъ злое творящему» (Рим. XIII, 4). Что же отвѣчаетъ г. Соловьевъ? Онъ увѣряетъ, что рѣчь идетъ не вообще объ уголовномъ правѣ и правосудіи, не о понятіяхъ вины и воздаянія, а о безусловныхъ и непоправимыхъ криминальныхъ приговорахъ, предполагающихъ въ судьяхъ безусловное знаніе, свойственное только Божеству. «Выходитъ такимъ образомъ,—восклицаетъ онъ,—что послать по судебной ошибкѣ невиннаго человѣка на висѣлицу есть подобіе Божественнаго правосудія и подражаніе совершенству Отца Небеснаго!» Если это шутка, то гдѣ ея соль?

Такимъ способомъ, подставляя одно понятіе вмѣсто другого, можно, конечно, доказывать и опровергать все, что угодно. Но это не болѣе какъ фокусъ.

Таковы пріемы, къ которымъ прибѣгаетъ г. Соловьевъ, чтобы разрушить критику, противъ которой онъ не могъ представить ни одного серьезнаго возраженія. Все ограничивается какимъ-то развязнымъ глумленіемъ, въ тонѣ, которымъ извѣстнаго разряда читатели восхищаются въ газетныхъ фельетонахъ, но который странно встрѣтить въ ученомъ спорѣ. Но г. Соловьевъ не остановился и на этомъ. По обычаю людей, у которыхъ недостаетъ аргументовъ, онъ, вмѣсто обсужденія вопросовъ, перенесъ споръ на оцѣнку личности. По этому пути я не могу и не хочу за нимъ слѣдовать. Всякое дальнѣйшее препирательство, по крайней мѣрѣ съ моей стороны, должно прекратиться.

Г. Соловьевъ напоминаетъ, что двадцать лѣтъ тому назадъ я посвятилъ цѣлую книгу разбору еще незрѣлаго его произведенія и приглашалъ его сообща обсудить спорные философскіе вопросы. Онъ заявляетъ, что онъ былъ польщенъ этимъ вниманіемъ, но отъ преній уклонился. Если не ошибаюсь, онъ еще не такъ давно выражалъ, что критика была совершенно вѣрна и принесла ему пользу. Я счелъ это весьма благороднымъ побужденіемъ съ его стороны. Въ интересахъ науки я обращался не къ одному г. Соловьеву, но и ко всѣмъ молодымъ ученымъ, подвизающимся на поприщѣ философіи, не съ поученіемъ, не выдавая своихъ мнѣній за непреложную истину, а предлагая имъ, въ видѣ перваго опыта, результаты моихъ изслѣдованій и размышленій и приглашая ихъ, совмѣстною работой, путемъ обмѣна мыслей, постараться утвердить шаткое зданіе современной философіи на прочныхъ научныхъ основаніяхъ, что не подъ силу отдѣльному человѣку (см. *Основаніе Логики и Метафизики*, Предисловіе). Къ сожалѣнію, мой вызовъ остался безъ отвѣта. Г. Соловьевъ сначала уклонился отъ преній, а теперь личное раздраженіе взяло верхъ, и онъ поставилъ споръ на такую почву, что всякій дальнѣйшій обмѣнъ мыслей сдѣлался невозможнымъ. Нравственный проповѣдникъ обнаружилъ такія странныя понятія о нравственныхъ приличіяхъ, отъ которыхъ не избавлено и печальное ремесло русскаго писателя, что изъ уваженія къ своему человѣческому достоинству приходится избѣгать всякаго литературнаго съ нимъ соприкосновенія.

Въ заключеніе г. Соловьевъ увѣщеваетъ меня вспомнить свой смертный часъ. Онъ убѣжденъ, что тогда обнаружится для меня совершенная пустота того, что меня теперь занимаетъ. Смѣю увѣрить г. Соловьева, что человѣкъ, дожившій до семидесяти лѣтъ и изжѣдавшій всю глубину человѣческаго горя, не нуждается въ журнальныхъ напоминаніяхъ. Разсуждать о томъ, какъ я устроилъ свои отношенія къ Богу и вѣчности, по меньшей

мѣрѣ неумѣстно. Своего внутренняго міра я г. Соловьеву не раскрывалъ, и онъ ему совершенно неизвѣстенъ. Скажу только одно: печально состояніе души человѣка, который, стоя предъ лицомъ смерти, видитъ совершенную пустоту того, что составляло содержаніе и смыслъ его жизни, который отрекается отъ всего, что было ему дорого и свято. Кто не полагалъ своего жизненнаго интереса въ пустякахъ, а ставилъ себѣ высшія цѣли, тотъ скорѣе скажетъ: «я работалъ по мѣрѣ силъ и способностей, употребилъ, какъ умѣлъ, данный мнѣ Богомъ талантъ и спокойно отдаю Ему свою душу».

Къ числу такихъ началъ, способныхъ наполнить жизнь человѣка возвышеннымъ содержаніемъ и отъ которыхъ никогда не позволительно отрекаться, принадлежитъ служеніе науки. Это не пустое, а серьезное дѣло—исканіе истины тѣмъ орудіемъ, которое дано для этого человѣку свыше: испытующимъ разумомъ. Но наука имѣетъ свои требованія: самостоятельность началъ, независимость отъ какихъ бы то ни было мистическихъ представленій, строгость методы, ясность мысли, точность выраженій. Если я, къ концу своего земного поприща, взялся за перо, то цѣль моя состояла въ томъ, чтобы напомнить объ этихъ требованіяхъ, о которыхъ г. Соловьевъ, повидимому, имѣетъ столь же мало понятія, какъ и о нравственныхъ приличіяхъ. Все это кажется ему пустяками.

Есть и другое начало, столь же возвышенное и благородное, которому человѣкъ можетъ посвятить свою жизнь и отдать свою душу; это начало есть свобода, составляющая самую сущность духовнаго его естества, сокровище драгоцѣнное, особенно въ самомъ завѣтномъ его святилищѣ—въ глубинѣ совѣсти, которая является высшимъ судьею и рѣшителемъ всѣхъ нравственныхъ вопросовъ. И отъ нея не отречется тотъ, кто полюбилъ ее не страстью юноши, который ищетъ въ ней упоенія необузданнаго разгула, а глубокою привязанностью зрѣлаго мужа, который видитъ въ ней оплотъ нравственнаго до-

стоинства и необходимое условіе истинно человѣческаго существованія. Когда же коренной источникъ всякой свободы, свобода воли, изгоняется изъ нравственной философіи, когда мыслитель, выдающій себя за нравственнаго проповѣдника, хочетъ утвердить нравственность помимо свободы, когда нравственный субъективизмъ и нравственная автономія, т.-е. требованія свободы и права совѣсти, отвергаются, какъ ложь, когда проповѣдуется осуществленіе высшаго нравственнаго идеала властными мѣропріятіями, т.-е распоряженіями правительства, тогда поневолѣ поднимается рука, чтобы протестовать противъ подобныхъ ученій, разрушающихъ всякую свободу и всякую нравственность. Что нравственность, какъ таковая, непринудительна, это — такое начало, на которомъ нельзя достаточно настаивать. Объ этомъ у людей, которые дорожатъ человѣческою свободой, не должно быть двухъ мнѣній. Если г. Соловьевъ не понялъ ни этихъ началъ, ни этихъ побужденій, то о немъ можно только пожалѣть.

# Психологическая теорія права.

**Очерки философіи права.** *Л. І. Петражицкаго. С.-Петербургъ. 1900.*

На свѣтъ явилась новая теорія права. Это явленіе, само по себѣ любопытное, заслуживаетъ тѣмъ большаго вниманія, что оно исходитъ не отъ какого-нибудь дилетанта, мечтающаго, что онъ нашелъ то, о чемъ никто до него не догадывался, но отъ ученаго юриста, извѣстнаго блистательными трудами по правовѣдѣнію въ Германіи и у насъ. Въ наше время, въ особенности, когда, вслѣдствіе упадка философіи, всѣ понятія о правѣ затмились и перепутались, попытка выйти на свѣтъ Божій не можетъ не встрѣтить живѣйшаго сочувствія. Право имѣетъ такое всеобъемлющее вліяніе на всю общественную жизнь, ложные на него взгляды такъ болѣзненно отзываются на самой практикѣ, что выясненіе основныхъ его началъ составляетъ, можно сказать, не только первую задачу науки, но и настоятельную общественную потребность. Поэтому на юристахъ лежитъ нравственная обязанность тщательно обсудить всякій новый шагъ въ этомъ направленіи.

Г. Петражицкій вполнѣ признаетъ нынѣшнее хаотическое состояніе правовѣдѣнія. Онъ говоритъ, что самое опредѣленіе существа права, составляющее первую и основную задачу науки, остается нерѣшенной проблемой, такъ что наука до сихъ поръ лишена прочнаго фундамента. «Сфинксъ существа права по сей день остался сфинксомъ» (стр. 1). Разрѣшить эту задачу, надъ кото-

рою тщетно работали величайшіе умы, утвердить наконецъ правовѣдѣніе на прочномъ научномъ основаніи, открыть то существенное, основное свойство, изъ котораго, какъ изъ центральнаго принципа, вытекаютъ всѣ понятія и положенія права, и притомъ не въ видѣ простой совокупности или безпорядочной массы, а въ видѣ стройной діалектической системы положеній и понятій, такова цѣль, которую полагаетъ себѣ г. Петражицкій. Только открытіе этого основного свойства, говоритъ онъ, создастъ съѣзъ и животворящую силу, необходимую для приближенія къ идеалу науки (стр. 3). Задача, какъ видно, громадная, требующая самыхъ обширныхъ свѣдѣній, глубокаго философскаго пониманія, всесторонняго освѣщенія изучаемаго предмета. Какъ же приступаетъ къ ней авторъ?

Г. Петражицкій справедливо отвергаетъ обычныя нынѣ опредѣленія права, которыя признаютъ таковымъ только положительныя постановленія законовъ, сопровождаемыя принужденіемъ. Всѣ такого рода опредѣленія останавливаются на явленіи, не пытаясь постигнуть самую сущность проявляющагося начала. Таковъ естественный результатъ господствующей нынѣ опытной методы, которая не только исходитъ отъ явленій, но и ограничивается ими. Кто хочетъ глубже вникнуть въ существо предмета, тотъ долженъ отъ внѣшнихъ явленій возвыситься къ самому ихъ источнику. Г. Петражицкій ищетъ существенныхъ признаковъ права не въ постановленіяхъ законодателей, а въ душѣ человѣческой. «Право, — говоритъ онъ, — есть явленіе не внѣшняго, матеріальнаго міра, какъ, напримѣръ, камень, дерево, а явленіе духовнаго міра, психическое явленіе, явленіе нашей души; поэтому съ природой его непосредственно познакомиться мы только и можемъ (но зато можемъ познакомиться непосредственно и достовѣрно, не только какъ съ камнемъ и деревомъ, въ нашей душѣ, т.-е. путемъ наблюденія, сравненія, анализа нашихъ же собственныхъ душевныхъ состояній и движеній» (стр. 9). О душевномъ состояніи

другихъ мы можемъ судить по внѣшнимъ признакамъ, но всѣ подобныя сужденія основаны единственно на аналогіи съ тѣмъ, что мы наблюдаемъ въ самихъ себѣ. Здѣсь поэтому кроется источникъ всѣхъ нашихъ понятій о душевныхъ явленіяхъ.

Что же мы находимъ въ себѣ въ области тѣхъ явленій, къ которымъ принадлежитъ право?

«Размышляя въ разныхъ случаяхъ жизни, какъ намъ поступить, на что рѣшиться,—говоритъ г. Петражицкій,—мы иногда чувствуемъ себя совершенно свободными, ничѣмъ не связанными въ выборѣ такого или иного поведенія. Я выбираю то или другое, смотря по тому, что мнѣ удобно или пріятно. Въ другихъ случаяхъ мы, напротивъ, замѣчаемъ *связанность* нашей воли, мы чувствуемъ и сознаемъ, что мы обязаны поступить такъ-то, или воздержаться отъ какого-либо поступка. «Какой-то внутренній голосъ» авторитетно указываетъ, предписываетъ, предопредѣляетъ наше поведеніе, наша совѣсть «повелѣваетъ» намъ то или другое; иными словами, намъ присущи такія убѣжденія, которыя властно и авторитетно для насъ же самихъ нормируютъ наше поведеніе». Этимъ убѣжденіямъ мы приписываемъ авторитетъ и въ отношеніи къ другимъ: если бы другой былъ на моемъ мѣстѣ, то онъ точно такъ же былъ бы обязанъ поступить такъ или иначе (стр. 11).

Г. Петражицкій не входитъ въ разсмотрѣніе, откуда у насъ берутся эти убѣжденія и на какомъ основаніи мы можемъ навязывать ихъ другимъ. Изслѣдованіе этого вопроса онъ предоставляетъ дальнѣйшему изложенію, а пока довольствуется констатированіемъ этого своеобразнаго психическаго факта, каковъ онъ есть и несомнѣнно удостовѣряется самонаблюденіемъ. Это чувство связанности воли, сознаніе необходимости подчиненія ея извѣстному императивному побужденію къ такому или иному поведенію, мы называемъ *обязанностью, долгомъ, обязательствомъ;* а тѣ убѣжденія, которыя регулируютъ наше поведеніе, мы называемъ *нормами, императивами.*

Это чувство и сознаніе связанности воли, продолжаетъ г. Петражицкій, въ свою очередь имѣетъ различную природу въ различныхъ случаяхъ. Иной разъ мы связаны только внутренно, своею собственною совѣстью, но свободны въ отношеніи къ другому лицу; въ другой, напротивъ, мы чувствуемъ себя связанными именно по отношенію къ извѣстному лицу. Г. Петражицкій объясняетъ это примѣрами. Петръ находится въ такомъ стѣсненномъ положеніи, что моя совѣсть побуждаетъ меня ему помочь, подарить или дать взаймы, положимъ, 10 рублей. Въ этомъ случаѣ я связанъ только своею совѣстью, но совершенно свободенъ въ отношеніи къ Петру, который не можетъ имѣть никакого притязанія на то, чтобы я ему помогъ. Это было моей доброй волей. Другой можетъ нуждаться въ большей помощи, и я дамъ деньги ему, или употреблю ихъ на что-либо другое; рѣшеніе вполнѣ зависитъ отъ меня. Напротивъ, если я уговорился съ извозчикомъ Петромъ, чтобы онъ возилъ меня по городу за 10 рублей, то я по пріѣздѣ считаю себя обязаннымъ заплатить ему 10 рублей. То же самое, если я сѣлъ играть въ карты съ Петромъ и проигралъ ему 10 рублей. Въ обоихъ случаяхъ я связанъ не только своею совѣстью, но и по отношенію къ извѣстному лицу, которое можетъ имѣть притязаніе на то, чтобы я ему заплатилъ. Я не чувствую въ себѣ свободы лишать его полученія денегъ.

Еще рѣзче выступаютъ эти отношенія, когда мы наблюдаемъ себя не въ качествѣ обязанныхъ, а въ качествѣ лицъ, получающихъ деньги. Въ одномъ случаѣ мы чувствуемъ, что полученіе ихъ зависитъ отъ доброй воли другого лица, въ другомъ мы принимаемъ платежъ какъ «свое» достояніе.

Обязанности перваго рода мы называемъ нравственными, обязанности второго рода юридическими или правовыми. Въ послѣднихъ обязанность является закрѣпленною за другимъ лицомъ, которому мы приписываемъ *право* или притязаніе въ юридическомъ смыслѣ. Слѣдо-

вательно, «наше право есть ничто иное, какъ закрѣпленный за нами, принадлежащій намъ, какъ наше добро, *долгъ* другого лица» (стр. 15). Отсюда право распоряжаться этимъ добромъ. Мы можемъ долгъ другого лица передать третьему, мы можемъ уменьшить его или даже вовсе отъ него отказаться, хотя это право распоряженія и не есть такой признакъ, которымъ характеризуется право вообще, ибо не вездѣ мы въ правѣ распоряжаться произвольно тѣмъ, что намъ принадлежитъ. Границы могутъ быть положены или закономъ, или уговоромъ.

Этимъ различіемъ опредѣляется и различіе нормъ, то-есть убѣжденій, связывающихъ нашу волю. Существо однихъ нормъ состоитъ исключительно въ авторитетномъ опредѣленіи нашего поведенія; «существо же другихъ нормъ состоитъ въ двухъ функціяхъ: съ одной стороны, онѣ авторитетно предопредѣляютъ наше поведеніе; съ другой стороны, онѣ авторитетно *отдаютъ* другому, приписываютъ ему, какъ должное, то, что онѣ требуютъ отъ насъ». Первыя можно назвать *императивными*, вторыя — *атрибутивными* нормами, ибо въ существо ихъ входятъ imperare+attribuere; «отчисляемое, вычитаемое отъ одного причитается, дается атрибутивною нормою другому». Эти атрибутивныя нормы и суть нормы права (стр. 17).

Этимъ опредѣляются всѣ основныя понятія правовѣдѣнія. Нормы права суть такія нормы, которыя, налагая на одно лицо обязанность, «авторитетно приписываютъ будущій *положительный* результатъ обязанности одного лица другому, какъ ему должное, ему слѣдуемое, ему причитающееся». Правоотношеніе и есть та связь между двумя лицами, которая установляется юридическою нормою, такъ что обязанность одного лица закрѣплена съ своей положительной стороны за другимъ лицомъ. Право, или юридическое притязаніе, есть то же правоотношеніе, съ его активной, положительной стороны (съ точки зрѣнія атрибутивной функціи). Юридическая обязанность есть то-же правоотношеніе съ его отрицательной, обреме-

нительной стороны (съ точки зрѣнія императивной функціи). Слѣдовательно, правоотношеніе немыслимо безъ двухъ лицъ, изъ которыхъ одно является субъектомъ права, а другое—субъектомъ обязанности. Оно немыслимо и безъ объекта, то-есть безъ того, что составляетъ предметъ или содержаніе права и обязанности. Послѣдній, какъ и самая норма, имѣетъ двѣ стороны: положительную и отрицательную. Съ точки зрѣнія обязанности объектъ есть предметъ повелѣнія (imperare), т.-е. то поведеніе или дѣйствіе, которое обязанность стремится извлечь или добыть изъ обязаннаго. Въ скобкахъ авторъ замѣчаетъ, что дѣйствіе принимается тутъ въ общемъ смыслѣ, такъ что сюда подходитъ и воздержаніе. Съ точки же зрѣнія притязанія объектъ есть предметъ attribuere (присвоенія,) т.-е. то явленіе, которое право стремится *доставить* управомоченному, создать для него *воспріятіе* дѣйствія обязанности. Такимъ образомъ, одно и то же отношеніе съ точки зрѣнія одного субъекта является дѣйствіемъ, къ которому онъ обязанъ, а съ точки зрѣнія другого—воспріятіемъ этого дѣйствія. Изслѣдователь же этихъ отношеній можетъ произвольно начать съ того или другого (стр. 18—20).

Эти основныя понятія права, говоритъ г. Петражицкій, не предполагаютъ никакого организованнаго общественнаго союза. Такъ какъ это психическія состоянія, то достаточно, чтобы они существовали хотя бы въ душѣ одного человѣка. Если мы представимъ себѣ жителя земли, перенесеннаго на Марсъ, и обитатели этой планеты вовсе не признавали бы обязанности возвращать взятую вещь, то нормы права все-таки существовали бы въ душѣ новаго поселенца, который приписывалъ бы себѣ извѣстное право, а туземцу извѣстную обязанность. Для наличности правового явленія, какъ психическаго факта, вовсе даже не требуется, чтобы лица были реальны. Если суевѣрный или умалишенный человѣкъ заключаетъ договоръ съ діаволомъ, то и здѣсь дѣйствуетъ норма права, ибо право есть психическое явленіе и его

элементы суть элементы психическаго акта, а не какіе-либо предметы, находящіеся внѣ души. Поэтому, если кто-либо самъ себя считаетъ лѣшимъ или діаволомъ, и по отношенію къ другому лѣшему приписываетъ себѣ какія-либо права, то и здѣсь, согласно принятой теоріи, существуетъ дѣйствительное правоотношеніе. Хотя отдѣльные элементы права, субъекты, объекты, права и обязанности, не существуютъ какъ осязаемые, видимые или иными чувствами познаваемые предметы внѣшняго міра, тѣмъ не менѣе они вполнѣ реальны, какъ явленія духа, познаваемыя и несомнѣнно удостовѣряемыя самонаблюденіемъ (стр. 21 - 23).

Такова психологическая теорія г. Петражицкаго. Мы старались изложить ее во всей ея полнотѣ, по возможности собственными его словами. Когда выставляется начало, которое должно раскрыть невѣдомое доселѣ существо права и объединить всѣ существующія теоріи, то нельзя быть достаточно осмотрительнымъ въ точномъ опредѣленіи понятій и выводовъ. Но можно ли признать, что авторъ достигъ своей цѣли? Нельзя не сказать, что не только въ умѣ юриста, но и въ умѣ всякаго человѣка, старающагося выяснить себѣ основныя начала тѣхъ нормъ, которыми управляется вся общественная жизнь, изложенная теорія вызываетъ цѣлый рядъ недоумѣній.

Прежде всего, насъ нѣсколько удивляетъ самая постановка вопроса. Какъ фактъ, право есть явленіе общественной жизни; имъ опредѣляются отношенія людей между собою. Но г. Петражицкій не хочетъ останавливаться на явленіи; онъ стремится постигнуть самую сущность начала, выражающагося въ явленіяхъ. Такое стремленіе нельзя не одобрить. Но какъ скоро мы изслѣдуемъ самую сущность предмета, такъ мы не можемъ уже ограничиваться однимъ фактомъ; надобно указать его основанія. Всего менѣе можно останавливаться на фактѣ психологическомъ, который можетъ быть всякаго рода, не исключая и самыхъ фантастическихъ представленій. Когда мы имѣемъ дѣло съ фактомъ матеріальнаго міра,

мы знаемъ, что, доказавши наличность факта, мы тѣмъ самымъ обнаруживаемъ присутствіе въ немъ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ законовъ природы. Но психологическіе факты имѣютъ совершенно иной характеръ. То, что составляетъ фактъ для одного, то вовсе не фактъ для другого. Одинъ думаетъ и чувствуетъ такъ, а другой иначе. Что сегодня фактъ, то завтра перестанетъ быть таковымъ. Каждое новое открытіе, каждый новый шагъ измѣняютъ наши взгляды и наши убѣжденія. Какъ психологическіе факты, глубокомысленные выводы мудреца и бредъ сумасшедшаго имѣютъ одинакое значеніе.

Въ настоящее время, при отрицаніи метафизики и проистекающемъ отсюда упадкѣ философіи, опытная психологія сдѣлалась обычнымъ пристанищемъ всѣхъ тѣхъ, которые ищутъ объясненія явленій человѣческой жизни. Г. Петражицкій поддался этому модному теченію. Но доселѣ оно не дало никакихъ результатовъ. Безъ сомнѣнія, все, что человѣкъ дѣлаетъ, имѣетъ свой источникъ въ психологическомъ фактѣ. Исходя отъ этой мысли, можно сказать, что дважды два четыре есть психологическій фактъ, и на этомъ основаніи построить психологическую теорію математики. Однако доселѣ математики дѣлали свои вычисленія и приходили къ совершенно точнымъ и достовѣрнымъ выводамъ, не прибѣгая къ психологіи. Для того, чтобы послѣдняя могла служить основаніемъ для какихъ бы то ни было выводовъ, надобно, чтобы и она приняла характеръ точной и достовѣрной науки. Но извѣстно, что она весьма далека отъ такого состоянія. Современная психологія представляетъ полный хаосъ разнорѣчащихъ взглядовъ относительно самыхъ основныхъ вопросовъ о человѣческой душѣ. Для правовѣдѣнія въ особенности она не представляетъ ни малѣйшей точки опоры. Первая и главная основа, на которой строится все право и безъ которой оно не существуетъ, состоитъ въ признаніи человѣческой личности и ея свободы, а современная опытная психологія не знаетъ даже, существуетъ ли человѣческая личность или есть только рядъ

состояній, которыя мы ошибочно принимаемъ за нѣчто единое. Что же касается до свободы, то внутренній ея источникъ, свобода воли, отвергается огромнымъ большинствомъ современныхъ психологовъ.

Г. Петражицкій не думаетъ, впрочемъ, основать свою теорію на научныхъ выводахъ психологіи. Онъ довольствуется совершенно отрывочнымъ фактомъ, именно тѣмъ, что онъ находитъ въ самомъ себѣ, выдавая это за непреложную истину, обязательную для всѣхъ. Такой пріемъ со стороны ученаго, стремящагося утвердить свою теорію на прочномъ научномъ основаніи и отвергающаго всѣ другія теоріи, какъ не научныя, представляется по меньшей мѣрѣ страннымъ. Правда, авторъ обѣщаетъ намъ впослѣдствіи выяснить основанія и происхожденіе права, но это выясненіе должно предшествовать установленію начала. Иначе послѣднее виситъ на воздухѣ и не можетъ служить основаніемъ для какихъ бы то ни было выводовъ. Г. Петражицкій, повидимому, соблазнился примѣромъ Канта, который въ основаніе своего нравственнаго ученія положилъ фактъ существованія понятія объ обязанности въ умѣ человѣческомъ. Можно думать, что не безъ вліянія Канта создалась и собственная его теорія. Но Кантъ своему нравственному ученію предпослалъ *Критику чистаго разума* и, указавши на фактъ, не думалъ на немъ останавливаться, а изслѣдовалъ его происхожденіе, и только возведши его къ верховному началу нравственныхъ понятій, къ категорическому императиву чистаго разума, онъ сдѣлалъ отсюда дальнѣйшій выводъ относительно права и нравственности. Ничего подобнаго не принимаетъ г. Петражицкій. Онъ, какъ сказано, довольствуется тѣмъ, что онъ находитъ въ себѣ, и не спрашиваетъ себя даже: находятъ ли въ себѣ и другіе то же самое?

Между тѣмъ это—вопросъ весьма существенный, и надобно было поставить его съ самаго начала. Г. Петражицкій—юристъ, а потому убѣжденія, которыя онъ находитъ въ себѣ, составляютъ результатъ обширнаго зна-

комства съ областью права и нравственности. Тѣ, которые не углублялись въ эти вопросы, могутъ не раздѣлять его взглядовъ. Даже знаменитые юристы и выдающіеся мыслители, какъ Бентамъ и Милль, держались въ этомъ отношеніи совершенно иныхъ воззрѣній. Идущая отъ нихъ утилитарная школа, нынѣ преобладающая, отрицаетъ, какъ извѣстно, всякіе внутренніе императивы и не признаетъ иныхъ побужденій въ человѣческой душѣ, кромѣ исканія удовольствія и избѣжанія страданій. Они могутъ быть совершенно не правы, но во всякомъ случаѣ послѣдователи утилитарнаго ученія означенныхъ убѣжденій въ себѣ не находятъ. То же самое надобно сказать и объ отличіи права отъ нравственности. Г. Петражицкій находитъ въ себѣ убѣжденіе, что нравственнымъ требованіямъ не соотвѣтствуютъ никакія права, а покойный В. С. Соловьевъ утверждалъ, что если я, по внутреннему голосу совѣсти, обязанъ любить ближняго, то, значитъ, онъ имѣетъ право на мою любовь, если я обязанъ помогать ближнему, то онъ имѣетъ право на помощь. Думаю, что В. С. Соловьевъ былъ не правъ, что, не будучи юристомъ, онъ ошибался насчетъ характера юридическихъ отношеній; но это надобно доказать. Нельзя выдавать за первоначальный и достовѣрный психологическій фактъ то, что составляетъ плодъ юридическихъ познаній и что подвергается спору.

Это отсутствіе всякихъ основаній даетъ самому факту ложное освѣщеніе и тѣмъ порождаетъ совершенно превратные изъ него выводы. При недостаткѣ анализа мы не знаемъ даже, что̀ это за фактъ: есть ли это чувство или сужденіе? Авторъ безразлично употребляетъ оба выраженія; между тѣмъ, это двѣ вещи разныя. Если это чувство, то это нѣчто безотчетное и тогда надобно доказать, что этотъ инстинктъ вѣренъ и можетъ служить основаніемъ для научныхъ выводовъ. Если же это сужденіе, то надобно показать, на чемъ оно основано. Въ приводимыхъ авторомъ примѣрахъ мы, очевидно, имѣемъ передъ собою сужденіе. Я считаю себя обязан-

нымъ возвратить занятыя деньги или уплатить извозчику за ѣзду, потому что я добровольно вступилъ въ договоръ, воспользовался чужими деньгами или чужимъ трудомъ и обязался возвратить деньги или вознаградить за трудъ. Даже когда я сажусь играть въ карты по извѣстной цѣнѣ, я обязываюсь заплатить проигрышъ и имѣю право получить выигрышъ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ воля моя связана тѣмъ, что я самъ ее связалъ. Въ приведенныхъ примѣрахъ нѣтъ ничего другого, кромѣ добровольнаго взаимнаго ограниченія свободы, и логически авторъ ничего другого не могъ изъ нихъ вывести. Самая моя обязанность является послѣдствіемъ чужого права, то-есть чужой свободы. Между тѣмъ, какъ увидимъ далѣе, г. Петражицкій отвергаетъ теоріи права, основанныя на взаимномъ ограниченіи свободы, т.-е. онъ отвергаетъ именно то, на чемъ зиждутся всѣ его разсужденія. Психологическій фактъ, отъ котораго онъ отправляется, состоитъ въ противоположеніи связанности воли ея свободѣ, и самая эта связанность опредѣляется правомъ, то-есть явленіемъ свободы другого лица. Но затѣмъ онъ о свободѣ совсѣмъ забываетъ и ограничивается чисто внѣшнимъ признакомъ: по его мнѣнію, юридическими отношеніями называются тѣ, въ которыхъ моя обязанность положительнымъ образомъ закрѣплена за другимъ лицомъ; право же есть закрѣпленный за нами долгъ другого лица.

Такое опредѣленіе приложимо однако не ко всѣмъ юридическимъ отношеніямъ. Право собственности не есть закрѣпленный за нами долгъ другого лица. Это—отношеніе къ вещи, исключающее изъ нея волю всѣхъ другихъ. Тутъ нѣтъ даже другого лица, къ которому бы это отношеніе спеціально относилось; оно одинаково относится ко всѣмъ. Автору это весьма хорошо извѣстно, но такъ какъ это вовсе не клеится съ его теоріей, то онъ вводитъ это начало косвенно, мимоходомъ: въ скобкахъ замѣчается, что подъ именемъ дѣйствія, къ которому обязанъ субъектъ обязанности, разумѣется и воздержа-

ніе (стр. 19). Трудно представить себѣ болѣе легкій способъ отдѣлаться отъ затрудненія. Научный выводъ основного начала великой отрасли человѣческой жизни требуетъ всесторонняго и основательнаго освѣщенія предмета. Отрицательныя обязанности обнимаютъ большую половину правовѣдѣнія. Именно основныя права, составляющія источникъ всѣхъ другихъ, личная свобода, право собственности, свобода совѣсти, связаны только съ отрицательными обязанностями всѣхъ другихъ. Но вмѣсто обстоятельнаго изслѣдованія этихъ отношеній г. Петражицкій довольствуется двумя-тремя примѣрами изъ области договоровъ, имѣющихъ уже производное значеніе, и выводитъ изъ этого опредѣленіе права, которое, несмотря на его завѣренія, вовсе не прилагается къ отрицательнымъ обязанностямъ. Развѣ можно сказать, что личная свобода, право собственности или свобода совѣсти — ничто иное, какъ *долгъ* другого лица? Или, что эти права суть *воспріятіе* дѣйствія обязаннаго (стр. 70)? Или, еще менѣе, что они приписываются лицу, какъ будущій положительный результатъ дѣйствія другого лица? Противорѣчіе тутъ явное.

Замѣтимъ притомъ, что въ этихъ основныхъ правахъ, связанныхъ съ отрицательными обязанностями, всего яснѣе выражается истинная природа права. И въ договорѣ право *предшествуетъ* обязанности, ибо я считаю себя обязаннымъ уплатить долгъ единственно потому, что деньги принадлежатъ другому лицу, у котораго я взялъ ихъ на время; въ основныхъ же правахъ, которымъ соотвѣтствуютъ отрицательныя обязанности, это отношеніе выступаетъ съ полною очевидностью. Здѣсь право является тѣмъ, что̀ оно есть на самомъ дѣлѣ,— выраженіемъ свободы лица. Это и есть начало общее обязанностямъ обоего рода, положительнымъ и отрицательнымъ,—то, что связываетъ ихъ другъ съ другомъ. Нельзя поэтому произвольно начинать съ того или другого опредѣленія. Надобно начинать съ основного и затѣмъ уже перейти къ производному, зависящему отъ

перваго. Г. Петражицкій, напротивъ, начинаетъ съ обязанности и отъ нея ставитъ въ зависимость право. А это ведетъ его къ радикально ложнымъ выводамъ относительно самаго существа разбираемыхъ имъ отношеній.

Исходя отъ обязанности, г. Петражицкій считаетъ специфическимъ признакомъ правовыхъ отношеній то, что юридическая обязанность закрѣпляется за другимъ лицомъ, какъ его право. Это онъ называетъ атрибутивною функціей права. Нельзя не сказать, что терминъ выбранъ очень неудачно; неудачно потому, что подъ нимъ можно разумѣть все, что угодно. Если бы, вмѣсто того, чтобы прибѣгать къ мудренымъ латинскимъ выраженіямъ, г. Петражицкій ограничился простымъ и яснымъ русскимъ языкомъ, онъ безъ сомнѣнія сказалъ бы только то, что заключается въ приводимыхъ имъ примѣрахъ, именно, что, сознавая свою обязанность, я вмѣстѣ съ тѣмъ *признаю* за другимъ право требовать отъ меня ея исполненія. Никто противъ этого ничего бы не могъ возразить. Вмѣсто того, подставивъ тутъ слово attribuere, онъ выводитъ изъ этого, что атрибутивная норма права *дастъ* или *причитаетъ* одному то, что она *вычитаетъ* у другого (стр. 17). Въ другомъ мѣстѣ говорится, что attribuere мыслимо только при условіи, что *предоставляется* что-либо (стр. 19). Субъектъ права считается одареннымъ (тамъ же). Наконецъ, *attributio* толкуется даже какъ *надѣленіе* (стр. 29). Вспомнимъ, что норма права, по опредѣленію г. Петражицкаго, есть не болѣе, какъ психическое состояніе, мое личное убѣжденіе. Но развѣ можетъ мое убѣжденіе кому-нибудь что-нибудь давать или кого-нибудь чѣмъ-нибудь надѣлять? Очевидно тутъ, незамѣтно для читателя, а можетъ быть и для самого автора, подставляется совершенно другое понятіе, а именно о нормѣ права, какъ объ обязательномъ законѣ, дѣйствующемъ въ обществѣ. Однако и законъ въ огромномъ большинствѣ случаевъ никому не даетъ правъ, а только опредѣляетъ тѣ условія, при которыхъ права пріобрѣтаются и отчуждаются. Законъ опредѣляетъ способы за-

ключенія договоровъ; но дѣйствительныя обязательства возникаютъ не изъ общаго закона, а изъ спеціальнаго условія, заключаемаго между двумя лицами на основаніи закона. Я беру у другого тысячу рублей взаймы и обязываюсь возвратить ихъ въ такой-то срокъ. Мое опредѣленное обязательство, а равно и право другого лица требовать его исполненія, основаны именно на этомъ добровольно заключаемомъ актѣ. Законъ тутъ ничего не даетъ, а только *признаетъ* право кредитора требовать свои деньги отъ должника, и при этомъ обѣщаетъ оказать свое пособіе при взысканіи. Точно такъ же законъ, въ обычномъ порядкѣ жизни, никого не надѣляетъ собственностью, а только опредѣляетъ способы ея пріобрѣтенія и защищаетъ ее отъ захватовъ. Самое же пріобрѣтеніе собственности того или другого размѣра онъ предоставляетъ свободной волѣ лицъ. Я владѣю купленнымъ мною участкомъ земли не потому, что законъ мнѣ его далъ, а потому, что я его купилъ.

До какой степени г. Петражицкій увлекся туманными представленіями, порождаемыми словомъ attribuere, видно изъ того, что изъ *attribuere* онъ выводитъ и *distribuere*, изъ надѣленія — распредѣленіе разныхъ благъ между людьми. Но скажите, Бога ради, развѣ изъ того, что я убѣжденъ въ своей обязанности заплатить занятыя у другого деньги, вытекаетъ право распредѣлять хозяйственныя блага между людьми? Такой изумительный логическій скачокъ былъ бы даже совершенно необъяснимъ, если бы изъ другихъ сочиненій г. Петражицкаго мы не знали, что онъ признаетъ за государствомъ право распредѣлять вещественныя блага между лицами, признавая въ послѣднихъ не разумносвободныя существа, а просто склады товаровъ. Какъ знать? Можетъ быть, самое слово attribuere подкралось тутъ незамѣтно для самого автора, съ тѣмъ, чтобы путемъ заманчиваго созвучія между attribuere и distribuere подойти къ этому идеалу, разрушающему всякую человѣческую свободу.

Нѣтъ, не дарованіе и не надѣленіе, а *признаніе* за че-

ловѣкомъ правъ составляетъ коренное начало правовѣдѣнія. Право принадлежитъ только разумно-свободному существу, которое, какъ таковое, является *лицомъ*. Только съ свободнымъ, по крайней мѣрѣ въ отношеніи къ намъ, лицомъ можно заключать договоры; только лицо можетъ обладать собственностью. Кто хочетъ постигнуть сущность права, тотъ долженъ возвыситься къ этому началу. А безъ этого мы будемъ только блуждать во тьмѣ и можемъ затесаться въ такія трущобы, изъ которыхъ нѣтъ выхода.

Къ чему ведетъ психологическая теорія права, исходящая изъ состоянія человѣческой души, можно видѣть на приводимыхъ г. Петражицкимъ примѣрахъ жителя земли, перенесеннаго на Марсъ, и помѣшаннаго, продающаго свою душу чорту. Авторъ увѣряетъ, что если въ моей душѣ существуетъ сознаніе права, то тутъ есть уже правоотношеніе, ибо я приписываю себѣ право, а другому обязанность, хотя бы никто другой этого не признавалъ. Но по собственному его признанію, для правоотношенія всегда требуется два лица, если же другое не признаетъ моего права и нѣтъ власти, которая бы разрѣшила нашъ споръ на основаніи признаннаго обществомъ закона, то никакого дѣйствительнаго юридическаго отношенія тутъ нѣтъ, а есть только одностороннее притязаніе. Въ этомъ обнаруживается коренной недостатокъ теоріи, ограничивающей понятіе о правѣ психическимъ состояніемъ. Право немыслимо безъ опредѣляющей его нормы, какъ признаетъ и г. Петражицкій, который опредѣляетъ его какъ атрибутивную норму, регулирующую человѣческое поведеніе. Но норма не есть только личное убѣжденіе, а начало общее для многихъ. Даже тамъ, гдѣ норма регулируетъ только личное мое поведеніе и гдѣ, по этому самому, приложеніе ея зависитъ исключительно отъ меня, личное мое убѣжденіе состоитъ въ признаніи надъ собою высшаго закона, обязательнаго для всѣхъ. Таковъ законъ нравственный. Право же не ограничивается моимъ личнымъ поведеніемъ; оно

опредѣляетъ внѣшнія мои отношенія къ другимъ лицамъ; оно признаетъ право одного на дѣйствіе другого, а это немыслимо безъ общаго закона, признаваемаго всѣми. Корень права лежитъ въ человѣческой свободѣ; но свобода становится правомъ, только когда она подчиняется общему закону, опредѣляющему ея границы въ отношеніи къ другимъ.

Отсюда ясно, какое значеніе могутъ имѣть фантастическія представленія о продажѣ души чорту и объ юридическихъ отношеніяхъ между лѣшими. Никто не сомнѣвается въ томъ, что можно вообразить себѣ какія угодно юридическія отношенія между воображаемыми лицами. Для этого не нужно даже вызывать образы чорта и лѣшихъ. *Венеціанскій купецъ* Шекспира и многочисленные уголовные романы представляютъ тому болѣе близкіе примѣры. Но никому еще не приходило въ голову причислять эти созданія фантазіи къ области правовѣдѣнія и видѣть въ нихъ не воображаемыя, а дѣйствительныя юридическія отношенія. Разница между ними и представленіями помѣшаннаго, считающаго себя лѣшимъ или продающаго свою душу чорту, состоитъ лишь въ томъ, что послѣдній принимаетъ созданія своего воображенія за дѣйствительность. Но на то онъ и сумасшедшій. Человѣкъ, находящійся въ здравомъ умѣ, не можетъ раздѣлять этихъ убѣжденій. Съ точки зрѣнія психологической теоріи, все это, конечно, безразлично, ибо воображеніе есть способность человѣческой души, и вызываемыя имъ представленія суть такіе же психологическіе факты, какъ и всѣ другіе. Но наука имѣетъ дѣло не съ созданіями фантазіи, а съ настоящею дѣйствительностью. Причисленіе лѣшихъ и чертей къ юридическимъ субъектамъ доказываетъ только, что психологическая теорія права не имѣетъ ничего общаго съ наукой, стремящейся къ познанію истины.

Совершенно иное значеніе имѣетъ мыслимое или философское право. Это—не простой психологическій фактъ, а система раціональныхъ понятій о правѣ, развиваю-

щаяся въ человѣчествѣ и служащая руководствомъ для законодателей и юристовъ. Какъ таковая, она выясняетъ не только то, что есть, но и то, что должно быть. Это составляетъ въ высшей степени важный элементъ правовѣдѣнія. Законодатель не долженъ думать, что устанавливаемыя имъ нормы зависятъ исключительно отъ его произвола. Законъ долженъ сообразоваться не съ однѣми только измѣняющимися практическими потребностями, но и съ вѣчными началами, присущими человѣческому духу. Человѣкъ есть разумно-свободное существо и, какъ таковое, долженъ быть признанъ субъектомъ вытекающихъ изъ свободы правъ. Сознаніе этого начала законодателемъ представляетъ великій шагъ въ исторіи народовъ. Мы видѣли на нашихъ глазахъ, какіе перевороты оно производитъ въ общественной жизни. И это не есть даръ или милость законодателя, а признаніе того, что, помимо дѣйствующаго закона, лежитъ въ глубинѣ человѣческой природы. Но для того, чтобы это присущее человѣку начало сдѣлалось правомъ, надобно, чтобы оно получило общее признаніе и превратилось въ законъ. Право есть внѣшняя свобода человѣка, опредѣленная общимъ закономъ. Поэтому философское или естественное право не есть собственно право; это система понятій о правѣ, которая становится правомъ, только когда она осуществляется въ общественной жизни. Истинное право есть положительное право, ибо оно одно опредѣляетъ дѣйствительныя отношенія людей; оно одно имѣетъ обязательную силу. Нельзя поэтому видѣть въ положительномъ правѣ только практическій способъ разрѣшенія столкновеній, какъ дѣлаетъ г. Петражицкій. Оно имѣетъ несравненно высшее значеніе: это переводъ права изъ области мысли, ни для кого необязательной, въ область дѣйствительности, обязательной для всѣхъ. Право не есть только психологическій фактъ; это норма, опредѣляющая общественныя отношенія. Человѣческій разумъ служитъ источникомъ юридическихъ понятій; но только положительный законъ даетъ этимъ понятіямъ реальную

силу. Утверждать, что право есть исключительно психическое явленіе и что всѣ его элементы суть элементы психическаго акта, а не какіе-либо предметы, находящіеся внѣ души (стр. 22), значитъ идти наперекоръ очевиднымъ фактамъ. Право есть опредѣленіе внѣшней свободы, а внѣшняя свобода имѣетъ дѣло именно съ предметами, находящимися внѣ души. Всѣ человѣческія отношенія происходятъ не иначе, какъ черезъ посредство матеріальнаго міра, безъ котораго, слѣдовательно, нельзя обойтись при установленіи юридическихъ нормъ. Достаточно указать на право собственности. Имѣетъ ли оно какой-нибудь смыслъ, какъ чисто психическій фактъ, безъ отношенія къ элементамъ, находящимся внѣ души?

Философское или естественное право г. Петражицкій называетъ *интуитивнымъ* правомъ. Это неопредѣленное выраженіе избавляетъ его отъ необходимости точнѣе указать на источникъ этого начала въ душѣ человѣческой. Вѣроятно со временемъ мы это узнаемъ, когда авторъ выяснитъ намъ происхожденіе права. Рядомъ съ этимъ онъ ставитъ и положительное право; но онъ даетъ послѣднему совершенно своеобразное значеніе. Право, устанавляемое или признаваемое государствомъ, онъ называетъ *оффиціальнымъ* правомъ; къ области же положительнаго права онъ относитъ, сверхъ того, всѣ господствующіе въ обществѣ обычаи, правила учтивости, распорядокъ танцевъ, размѣщеніе гостей за столомъ, — однимъ словомъ всю область нравовъ. Съ точки зрѣнія психологической теоріи все это опять безразлично; но едва ли какой-либо юристъ согласится съ такимъ опредѣленіемъ. Правила общежитія имѣютъ совершенно иное значеніе, нежели права лица, вытекающія изъ духовной его природы и составляющія основаніе всего общественнаго зданія. Есть и внѣшній признакъ, которымъ отличаются эти два порядка общественныхъ явленій: область нравовъ такъ же, какъ и область нравственности, вполнѣ предоставляется свободѣ, тогда какъ право сопровождается принужденіемъ.

Мы приходимъ здѣсь къ весьма важному вопросу: со-

ставляетъ ли принужденіе существенный признакъ права? Г. Петражицкій это отрицаетъ. Признавая, что принужденіе можетъ быть однимъ изъ практическихъ послѣдствій атрибутивныхъ нормъ, онъ отвергаетъ принадлежность его къ самому ихъ существу. Съ точки зрѣнія психологической теоріи, не признающей въ правѣ иныхъ элементовъ, кромѣ психическихъ, это совершенно послѣдовательно; но для теорій, которыя видятъ въ правѣ явленіе общественной жизни, вопросъ ставится иначе. Что дѣйствующія въ обществѣ нормы права имѣютъ принудительный характеръ и что юридическія нормы этимъ самымъ отличаются отъ всякихъ другихъ нормъ, это — всеобщій фактъ, который не подлежитъ сомнѣнію. Что же можно противъ этого сказать?

Г. Петражицкій подвергаетъ обстоятельной критикѣ теоріи, признающія принужденіе отличительнымъ признакомъ права; нельзя сказать однако, чтобы его доводы были убѣдительны. Онъ совершенно правъ, когда говоритъ, что признакомъ принужденія даже не затрогивается вопросъ о существѣ права. Но когда онъ утверждаетъ, что присвоеніе праву этого признака заключаетъ въ себѣ логическую несообразность, то въ этомъ трудно видѣть что-либо, кромѣ софизма. Г. Петражицкій усматриваетъ въ этомъ сопоставленіи двухъ понятій то, что называется definitio per idem (опредѣленіе вещи ею же самою) (стр. 66). Но когда я говорю, что право есть дѣйствующая въ обществѣ норма, отличительный признакъ которой состоитъ въ принужденіи, то гдѣ же тутъ definitio per idem? Это два разныя понятія, связанныя другъ съ другомъ. Если я прибавлю къ этому, что принудительная сила должна быть ввѣрена организованной съ этою цѣлью власти, то и тутъ нѣтъ никакой логической несообразности. Не видать, почему законъ, установляющій извѣстную норму права, не можетъ опредѣлить и способъ ея исполненія.

Г. Петражицкій даетъ своей критикѣ и другой оборотъ, столь же мало доказывающій. По означенной тео-

ріи, говоритъ онъ, норма тогда только признается юридическою, когда она сопровождается принужденіемъ. Но для установленія принужденія требуется вторая норма, которая есть санкція первой. А такъ какъ эта норма опять же носитъ принудительный характеръ, то и она, въ свою очередь, требуетъ санкціи. Этимъ путемъ мы никогда не дойдемъ до конца. Каждая норма права, для того, чтобы сдѣлаться принудительной, требуетъ безконечнаго ряда санкцій, т.-е. приводитъ къ абсурду (стр. 67).

Нельзя не сказать, что эта аргументація напоминаетъ доводы древнихъ философовъ противъ возможности движенія. Въ дѣйствительности же, безконечнаго ряда санкцій вовсе не требуется для того, чтобы право получило принудительную силу. Принудительное исполненіе нормы требуетъ, вообще, организованной власти, прилагающей принужденіе; но эта цѣль достигается, когда установляется власть, облеченная *правомъ* принуждать и которой отдѣльныя лица *обязаны* подчиняться. Норма, опредѣляющая эти отношенія, несомнѣнно есть норма юридическая, ибо ею установляются принудительныя права и обязанности. Но отъ всякой юридической нормы вовсе не требуется, чтобы принужденіе было двустороннее. Законъ даетъ кредитору право принуждать должника, но не даетъ должнику права принуждать кредитора. Точно такъ же и власть, облеченная правомъ принуждать, сама не подлежитъ принужденію, ибо кто же будетъ ее принуждать? Quis custodiet ipsos custodes? Противъ возможныхъ ея злоупотребленій могутъ быть установлены гарантіи, заключающіяся въ самомъ ея устройствѣ; но это дѣло цѣлесообразности. Во всякомъ случаѣ мы непремѣнно придемъ къ власти, не подлежащей принужденію, ибо такова природа вещей. Обязанности ея остаются нравственными.

Г. Петражицкій удивляется тому, что, несмотря на неопровержимые, по его мнѣнію, доводы противниковъ теоріи принужденія, они до сихъ поръ остаются гласомъ вопіющаго въ пустынѣ. Ничего удивительнаго тутъ нѣтъ,

ибо они хотятъ опровергнуть фактъ совершенно очевидный. Если у нихъ нѣтъ другихъ доводовъ, кромѣ тѣхъ, которые приводитъ г. Петражицкій, то теорія принужденія остается незыблемою. Да и какъ ее опровергнуть, когда она коренится въ самомъ существѣ юридическихъ отношеній? Право есть свобода, опредѣленная закономъ. Но отношеніе свободы къ закону можетъ быть двоякое: добровольное или принудительное. Первое имѣетъ мѣсто въ нравственной области, ибо нравственный законъ опредѣляетъ свободу внутреннюю; правомъ же опредѣляется свобода внѣшняя, приводящая человѣка въ столкновенія съ другими, а потому здѣсь отношеніе закона къ свободѣ, по самому существу дѣла, принимаетъ характеръ принудительный. Это не значитъ, что принужденіе прилагается всегда и вездѣ: оно прилагается только въ случаяхъ нарушенія закона. Но и тутъ фактическое осуществленіе этого требованія можетъ встрѣтить многочисленныя затрудненія; можетъ даже случиться, что оно остается совершенно неприложимымъ. Тогда право теряетъ свойственный ему характеръ; но можетъ оставаться обязанность нравственная, исполняемая добровольно. Такъ, напримѣръ, обязательство, совершонное въ незаконной формѣ или для котораго истекла давность, теряетъ свою юридическую силу, но нравственная обязанность уплатить долгъ остается. Различныя области человѣческой дѣятельности соприкасаются, и всегда возможенъ переходъ изъ одной въ другую.

Еще слабѣе возраженія г. Петражицкаго противъ теорій свободы. Онъ относитъ ихъ къ прошлому и посвящаетъ имъ всего полстранички. Единственное возраженіе, которое онъ приводитъ, состоитъ въ томъ, что господствующее въ этихъ теоріяхъ направленіе состояло въ признаніи осуществленія индивидуальной свободы основною и самою цѣнною задачею права, слѣдовательно преобладающая точка зрѣнія не столько теоретическая, сколько политическая. Въ дѣйствительности же только нѣкоторыя нормы права имѣютъ въ виду проведеніе

начала свободы; другія же явно ему противорѣчатъ: таковы установленіе рабства, крѣпостное состояніе, стѣсненіе свободы слова и т. д.

Знакомые съ исторіей философіи права знаютъ, что упрекъ г. Петражицкаго не относится именно къ самымъ глубокимъ теоріямъ, основывающимъ право на свободѣ. Что же касается до второго его замѣчанія, то оно совершенно бьетъ мимо: опредѣляя права и обязанности людей, право имѣетъ въ виду не только проведеніе, но и ограниченіе начала свободы во имя чужихъ правъ и общественной пользы, и эти ограниченія измѣняются съ измѣненіемъ общественныхъ потребностей и съ развитіемъ общественнаго сознанія. На древнихъ рабовъ право вовсе не распространялось, ибо они считались вещью; только свободныя лица пользуются правами. Развитіе же начала свободы въ исторіи человѣчества не подлежитъ сомнѣнію. Древнее рабство пало; на нашихъ глазахъ уничтожилось и невольничество негровъ въ Сѣверной Америкѣ. Исчезло и крѣпостное состояніе во всѣхъ образованныхъ государствахъ. Всюду признается начало общей гражданской свободы, неизвѣстное древнему міру и среднимъ вѣкамъ. Самыя начала политической свободы водворились во всѣхъ европейскихъ государствахъ, кромѣ двухъ. Они господствуютъ и въ Америкѣ и въ Австраліи. Тѣ мыслители, которые въ развитіи свободы полагали существенное содержаніе всемірной исторіи и высшую задачу права, имѣютъ за себя прочное основаніе историческихъ фактовъ.

На послѣднихъ страницахъ сочиненія г. Петражицкаго встрѣчается по поводу этого вопроса фраза, которая не можетъ не возбудить нѣкотораго недоумѣнія. «Вообще,— говоритъ онъ,—въ области права удобнѣе и правильнѣе говорить не о волѣ и свободѣ, и не объ интересахъ, а о поведеніи, о дѣйствіяхъ и поступкахъ. Нормы права говорятъ вовсе не объ интересахъ (желаніе выгодъ) и не о свободной волѣ, а о дѣйствіяхъ и поступкахъ» (стр. 125). Вспомнимъ, что вся теорія г. Петражицкаго

основана на томъ, что право есть чисто психическій фактъ и ничего, кромѣ психическихъ элементовъ, въ себѣ не содержитъ; вспомнимъ, что фактъ, который служитъ ему точкою исхода, состоитъ въ томъ, что мы находимъ въ себѣ двоякое опредѣленіе воли: съ одной стороны—свободу, съ другой стороны—ея связанность; какъ же послѣ этого понять означенную фразу, стоящую со всѣмъ этимъ въ явномъ противорѣчіи? Есть ли это отреченіе отъ воздвигнутой на слишкомъ шаткомъ основаніи системы?

Г. Петражицкій, очевидно, не справился со своею задачею. Она была слишкомъ обширна, а фундаментъ, на которомъ онъ думалъ построить свое зданіе, не былъ достаточно обслѣдованъ и укрѣпленъ. Отрѣшившись отъ господствующей теоріи, основывающей право на интересѣ, за что нельзя не сказать ему спасибо, онъ искалъ новыхъ путей, но пока ихъ еще не обрѣлъ. Будемъ ждать дальнѣйшихъ выпусковъ, хотя едва ли отъ нихъ можно ожидать существенныхъ улучшеній. На худомъ основаніи невозможно построить прочнаго зданія. Тутъ требуется полная переработка предмета. При выдающихся дарованіяхъ г. Петражицкаго можно надѣяться, что онъ этотъ трудъ совершитъ и внесетъ свой вкладъ въ скудную сокровищницу русской науки. Можно пожалѣть только о томъ, что онъ счелъ возможнымъ явиться передъ публикой съ такимъ скороспѣлымъ произведеніемъ. Выгода отъ этого можетъ быть лишь та, что несостоятельность этой попытки побудитъ его пересмотрѣть свои положенія и осмотрительнѣе отнестись къ своимъ выводамъ. Главное же, чего слѣдуетъ желать, это, чтобы студентамъ не выдавалось за научную истину то, что не имѣетъ ни малѣйшаго научнаго основанія. Чѣмъ даровитѣе профессоръ и чѣмъ болѣе онъ способенъ вліять на своихъ слушателей, тѣмъ осторожнѣе слѣдуетъ быть въ этомъ отношеніи. Иначе вмѣсто научнаго направленія, ожидаемаго отъ университета, водворится только большій хаосъ въ ищущихъ истины молодыхъ умахъ. Отъ добросовѣстнаго профессора нельзя и ожидать чего-либо другого.

# Нѣсколько словъ о философско-историческихъ воззрѣніяхъ Грановскаго.

**Грановскій и его время. Соч. Вѣтринскаго (Чешихина).**

Въ послѣднее время имя Грановскаго вновь привлекаетъ къ себѣ общее вниманіе. О немъ читаютъ лекціи, пишутъ статьи; выходятъ даже цѣлыя книги, посвященныя разбору его характера, дѣятельности и общественнаго значенія. На-дняхъ изданное собраніе его писемъ пришлось какъ нельзя болѣе кстати этому пробужденію сочувствія, которое составляетъ отрадное явленіе на уныломъ полѣ русской литературы. Оно свидѣтельствуетъ о нѣкоторомъ поворотѣ общественной мысли, о стремленіи выйти изъ господствующихъ въ ней одностороннихъ и крайнихъ направленій, изъ мутнаго потока реалистической пропаганды, изъ безобразныхъ утвержденій экономическаго матеріализма, а съ другой стороны, изъ пошлаго реакціоннаго подобострастія, которое подъ знаменемъ патріотизма возводитъ въ идеалъ древне-русское холопство. Свѣтлый образъ Грановскаго, чуждаго всякой односторонности, умѣвшаго соединять живое сочувствіе къ Западу и его жизни съ пламенною любовью къ Россіи и яснымъ сознаніемъ ея потребностей, представляетъ гармоническое сочетаніе лучшихъ сторонъ русской мысли и русскаго характера. Въ окружающей насъ удушливой атмосферѣ, которая такъ мало представляетъ пищи для ума и сердца, взоръ мыслящаго русскаго че-

ловѣка невольно обращается къ возвышеннымъ явленіямъ прошлаго, стараясь почерпнуть въ нихъ надежду на лучшее будущее. Среди этихъ явленій Грановскій занимаетъ видное мѣсто. Память о немъ непрерывнымъ преданіемъ сохранилась и въ стѣнахъ Московскаго университета и среди многочисленныхъ его слушателей, разсѣявшихся по русской землѣ и передавшихъ новымъ поколѣніямъ благородныя черты преподавателя. Въ Грановскомъ понынѣ видятъ идеальнаго представителя людей сороковыхъ годовъ. Его стараются изучить въ назиданіе современникамъ.

Понятно однако, что при нынѣшнемъ смутномъ состояніи общественной мысли оцѣнка этого замѣчательнаго дѣятеля далеко не всегда можетъ быть вѣрна. Даже при самомъ искреннемъ желаніи отдать ему должную справедливость многое въ немъ остается непонятнымъ для людей, погруженныхъ въ совершенно иную умственную среду. Примѣръ тому представляетъ книга, которой заглавіе выписано выше. Авторъ ея не только съ полною добросовѣстностью, но съ сочувствіемъ и любовью отнесся къ своему предмету; онъ старался воспользоваться всѣмъ доступнымъ ему матеріаломъ, изучить Грановскаго со всѣхъ сторонъ и возможно безпристрастно оцѣнить его съ точки зрѣнія современности. Но именно эта точка зрѣнія до такой степени узка и одностороння, что настоящаго пониманія она не даетъ. Чѣмъ добросовѣстнѣе изслѣдованіе, тѣмъ болѣе оно налагаетъ на людей, близко стоявшихъ къ Грановскому, обязанность возстановить истинное его значеніе.

Главный недостатокъ автора состоитъ въ томъ, что онъ лишенъ философскаго образованія, а безъ этого нѣтъ возможности правильно оцѣнить ту умственную атмосферу, изъ которой вышелъ Грановскій и которая наложила печать на всю его дѣятельность. Грановскій учился въ Берлинѣ и началъ дѣйствовать въ Россіи въ то время, когда философская мысль стояла на вершинѣ своего развитія. Философскіе вопросы болѣе всего зани-

мали умы и возбуждали нескончаемые споры. Система Гегеля въ особенности находила фанатическихъ приверженцевъ и горячихъ противниковъ. Въ Россіи, при тогдашнихъ цензурныхъ стѣсненіяхъ, при невозможности высказываться печатно, споры изъ литературы переходили въ гостиныя, въ дружескіе кружки, которые черезъ это получили необыкновенное оживленіе. «Сколько жизни, ума и сердца было въ нашихъ сходкахъ,—пишетъ позднѣе Грановскій,—а теперь что?» Это было какъ бы упоеніе мысли, носившееся всюду. Самымъ выдающимся представителемъ этого философскаго направленія въ Россіи былъ человѣкъ, который ничего не писалъ, но дѣйствовалъ своимъ словомъ и обаяніемъ своей личности—Николай Станкевичъ. Изъ его кружка вышли Бѣлинскій, Бакунинъ, Боткинъ; отъ него получили умственный толчокъ Герценъ и Огаревъ. Грановскій самъ не былъ философомъ; его живой натурѣ чужды были всякія систематическія построенія. Но серьезное изученіе философіи дало ему ту широту мысли, ту возвышенность взглядовъ, безъ которыхъ нѣтъ истиннаго пониманія исторіи. Только человѣкъ, получившій серьезное философское образованіе, способенъ оцѣнить идеи, руководящія историческимъ развитіемъ человѣчества, постигнуть ихъ преемственность и связь, а равно ихъ значеніе для общественной жизни. Самое понятіе о развитіи только при этомъ свѣтѣ получаетъ истинный свой смыслъ. Исторія перестаетъ быть случайною игрой событій или фаталистическимъ произведеніемъ механическихъ силъ; она становится раскрытіемъ человѣческаго духа во всей его многосторонности и глубинѣ.

Все это для автора новѣйшаго сочиненія о Грановскомъ остается закрытою книгой. Ему философія представляется какимъ-то безплоднымъ витаніемъ въ облакахъ. Въ Станкевичѣ, который имѣлъ такое огромное вліяніе на Грановскаго, онъ видитъ только благодушнаго мечтателя. Онъ приводитъ и подчеркиваетъ въ одномъ изъ его писемъ къ Грановскому фразу, въ которой Станке-

вичъ говоритъ своему другу, что, пока послѣдній не успѣлъ еще связать исторію мыслью, пускай онъ смотритъ на нее, какъ на поэтическую картину лицъ и событій. Это письмо относится къ первой порѣ занятій Грановскаго исторіей и, какъ предварительный способъ возбужденія интереса, такая точка зрѣнія понятна; но авторъ видитъ въ этомъ нѣчто такое, что наложило печать на всѣ послѣдующія воззрѣнія Грановскаго. Между тѣмъ изъ приведеннаго самимъ авторомъ нѣсколько позднѣйшаго письма Грановскаго къ Станкевичу можно убѣдиться, что первый отнюдь не смотрѣлъ на исторію просто какъ на поэтическую картину. Онъ пишетъ Станкевичу, что въ исторіи его почти исключительно занимаетъ развитіе учрежденій. Въ этомъ, очевидно, поэтическаго весьма мало. Но подъ вліяніемъ высоко-художественной натуры Грановскаго этотъ сухой остовъ облекался у него въ плоть и кровь. И учрежденія, и идеи являлись у него живыми и дѣйствующими, воплощенными въ лицахъ и событіяхъ, которыя яркими красками изображались передъ слушателями. Въ этомъ состояла одна изъ самыхъ привлекательныхъ сторонъ историческаго таланта Грановскаго.

Увлекаясь фантазіей о мечтательныхъ стремленіяхъ тогдашнихъ дѣятелей, авторъ упрекаетъ ихъ даже въ *платоническомъ* отношеніи къ крѣпостному состоянію; какъ будто въ тѣ времена можно было относиться къ крѣпостному состоянію иначе, какъ платонически! Ни Станкевичъ, ни Грановскій по своему семейному и имущественному положенію сами крестьянами не владѣли. Получивъ имѣніе по смерти отца, Грановскій принужденъ былъ тотчасъ его продать. Въ литературѣ объ этомъ вопросѣ нельзя было заикнуться ни единымъ словомъ. Да и въ частной жизни освобожденіе крестьянъ благодѣтельными помѣщиками могло вести только къ ухудшенію ихъ положенія. Вмѣсто справедливаго управленія и защиты гуманнаго владѣльца они отдавались на жертву алчности мелкаго чиновничества. Чтобы провести осво-

божденіе крестьянъ, нужна была общая государственная мѣра, нужно было и переустройство всей администраціи. Это и было дѣломъ великаго царствованія Александра II. Но до этого Грановскому не довелось дожить.

Тотъ же недостатокъ пониманія обнаруживается и въ оцѣнкѣ Грановскаго, какъ мыслителя и научнаго дѣятеля. Многіе, близко стоявшіе къ знаменитому профессору, а равно и писавшіе о немъ, считаютъ *гуманность* отличительною чертой его историческаго міросозерцанія. Авторъ находитъ это начало «расплывчатымъ и неопредѣленнымъ»; онъ посылаетъ упрекъ біографу Грановскаго А. В. Станкевичу въ томъ, что онъ очень неумѣренно восхваляетъ послѣдняго за это качество. Между тѣмъ, біографъ Грановскаго вовсе его не восхваляетъ, а просто констатируетъ фактъ, который самъ авторъ признаетъ въ нѣсколькихъ мѣстахъ своего сочиненія (стр. 110, 115, 193, 195). И точно, нельзя инымъ словомъ обозначить то глубокое и всеобъемлющее сочувствіе ко всѣмъ сторонамъ и явленіямъ человѣческаго духа, которое характеризуетъ историческія воззрѣнія Грановскаго. Онъ къ прошлому относился не съ голымъ отрицаніемъ, а съ пониманіемъ и сочувствіемъ. Но именно это авторъ ставитъ ему въ укоръ. Для объясненія этого непонятнаго ему явленія онъ изобрѣлъ даже никому невѣдомую *пассивность*, составлявшую, по его мнѣнію, отличительное свойство Грановскаго. Въ живомъ, общительномъ, одержимомъ потребностью дѣятельности и вліянія характерѣ Грановскаго, въ его возвышенномъ и всестороннемъ пониманіи вещей, доселѣ никто, ни знавшіе его лично, ни писавшіе о немъ, не замѣчали ни малѣйшаго признака пассивности. Этой чертой авторъ старается объяснить, почему Грановскій сохранялъ уваженіе къ преданіямъ. Онъ видитъ въ этомъ отчасти вліяніе матери, а также жены, которую онъ почему-то считаетъ нѣмецкою піетисткой, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности въ ней не было даже и тѣни піетизма. Поводъ къ недоразумѣ-

нію могло подать то, что Грановскій, будучи женихомъ, пишетъ своей невѣстѣ, что она пробудила въ немъ давно дремавшія религіозныя чувства. Но это вовсе не значитъ, что семнадцатилѣтняя робкая дѣвушка могла своимъ піетизмомъ вліять на зрѣлаго и образованнаго мужчину; это значитъ, что, когда человѣкъ чувствуетъ полноту счастья, въ душѣ его невольно пробуждаются тѣ глубочайшія стремленія, которыя связываютъ его съ верховнымъ источникомъ всякой жизни и всякаго блага. Глубина и возвышенность характера Грановскаго состояли именно въ томъ, что эти стремленія не были ему чужды. Это и дѣлало его способнымъ быть историкомъ, для котораго первое условіе состоитъ въ сочувственномъ пониманіи всѣхъ сторонъ человѣческаго духа и въ особенности тѣхъ, которыя въ историческомъ процессѣ играютъ такую выдающуюся роль, какъ религія. Только при этомъ условіи возможно пониманіе всемірно-историческаго значенія христіанства, котораго появленіе составляетъ поворотную точку въ развитіи человѣчества. Такое сочувственное отношеніе къ прошлому не только даетъ настоящую оцѣнку историческихъ дѣятелей и событій, но раскрываетъ самый смыслъ историческаго развитія. Послѣднее существуетъ только тамъ, гдѣ вырабатывается положительное содержаніе, передаваемое отъ поколѣнія къ поколѣнію; при чисто отрицательномъ взглядѣ на прошлое историческій процессъ теряетъ всякій смыслъ. Авторъ мнимо пассивному отношенію Грановскаго къ завѣщаннымъ вѣками преданіямъ противополагаетъ рѣзко отрицательное отношеніе къ нимъ Герцена. Но именно поэтому Герценъ не могъ быть историкомъ. Съ своею подвижной, односторонней, огненной натурой онъ, по силѣ таланта, могъ быть замѣчательнымъ памфлетистомъ; но чисто отрицательное отношеніе ко всѣмъ явленіямъ прошедшей и современной жизни, не подходившимъ подъ его мѣрку, составляло самую слабую сторону всей его дѣятельности и подрывало ея значеніе.

На этой почвѣ произошла и извѣстная размолвка между

нимъ и Грановскимъ. Авторъ видитъ въ этомъ нѣкоторую непослѣдовательность со стороны Грановскаго, который будто бы не обладалъ достаточною силой мысли, чтобы идти за логическими выводами своего друга. Герценъ, по мнѣнію автора, смѣло шелъ впередъ по проложенному пути, а слѣдовавшіе за нимъ писатели шестидесятыхъ годовъ пошли еще далѣе; Грановскій же, вслѣдствіе пассивности своей натуры, остановился на полудорогѣ; ему было жаль совершенно разстаться съ прошлымъ. Вслѣдствіе этого авторъ полагаетъ, что въ 1845 году Грановскій достигъ высшей точки своей дѣятельности и своего вліянія. Далѣе отъ него нечего было ожидать; жизнь отъ него ушла и онъ умеръ во́-время.

Въ дѣйствительности, послѣдовательность Герцена была только односторонностью, а послѣдовательность позднѣйшихъ писателей была та же односторонность, доведенная до уродливой крайности. Извѣстно, что школа Гегеля послѣ его смерти распалась на двѣ отрасли: правую и лѣвую. Первая сохраняла неприкосновенными основныя начала гегелизма и затѣмъ постепенно перешла въ новое направленіе, придававшее большее значеніе нравственному существу личности, которая у Гегеля была только орудіемъ общаго процесса. Лѣвая же отрасль, подъ вліяніемъ Фейербаха, скоро перешла къ матеріализму. Но для того, чтобы сдѣлать этотъ переходъ, нужно было не послѣдовательно развивать начала, положенныя Гегелемъ, а совершенно отъ нихъ отречься, сдѣлать умственный скачокъ, отвергнувъ всякія метафизическія построенія и ставъ на почву чистаго реализма. Герценъ послѣдовалъ въ этомъ направленіи за нѣмецкими, весьма впрочемъ не высокаго качества мыслителями, которые пролагали уклонившійся отъ Гегеля путь. То же сдѣлалъ и Бакунинъ и наконецъ Бѣлинскій въ послѣдніе годы своей жизни. Но всякое одностороннее направленіе окончательно само себя обличаетъ. На почвѣ матеріалистическаго реализма нѣтъ ни пониманія исторіи, ни нравственныхъ началъ, ни даже признанія человѣче-

ской свободы, которая отрицается во имя всеобщаго детерминизма. Тѣ, которые какъ Герценъ, хотятъ при такомъ воззрѣніи сохранить нравственность и свободу, впадаютъ въ неразрѣшимую сѣть противорѣчій. Однако и Герценъ, и Бѣлинскій все-таки вышли изъ философской школы, а потому понимали потребности мысли и стояли на извѣстной высотѣ. Бѣлинскаго спасало живое эстетическое чувство; Герценъ самъ былъ художникъ. Позднѣйшіе же писатели этого направленія, Чернышевскій, Добролюбовъ, Писаревъ и другіе, не имѣли уже никакой философской школы. Имъ равно чужды были и философія, и эстетика, и даже всякое серьезное знаніе, а потому это направленіе проявилось у нихъ во всей своей уродливой крайности. Для нихъ всѣ вопросы упростились, ибо нѣтъ ничего проще голаго отрицанія, основаннаго на невѣжествѣ. Только знаніе указываетъ человѣку, что все не такъ просто, какъ кажется. Однако и чистые отрицатели не обходятся безъ нѣкоторыхъ положительныхъ началъ; но они избираютъ такія, которыя не требуютъ ни знанія, ни умственной работы. Создаются разныя фантазіи о будущемъ блаженствѣ человѣческаго рода, которыя, не имѣя никакой практической почвы, представляютъ только чистый бредъ воображенія. Этимъ привлекаются незрѣлые умы ничему не учившейся молодежи. Въ новѣйшее время все это завершается теоріей экономическаго матеріализма. Хозяйство, которое служитъ человѣку не болѣе какъ средствомъ, представляется основою всего историческаго процесса. Съ помощью доведенныхъ до полнаго безсмыслія обрывковъ гегелевской діалектики ему придается какое-то механическое движеніе, которымъ фаталистически опредѣляется весь ходъ человѣческой исторіи. О высшихъ потребностяхъ духа, объ идеяхъ, которыя проявляются въ исторіи, о значеніи и роли высокихъ историческихъ личностей, конечно, нѣтъ болѣе рѣчи. Все подчиняется безсмысленной механикѣ, которая сама двигается неизвѣстно чѣмъ. Таковъ послѣдній результатъ этого направленія.

Грановскій съ горечью отвернулся бы объ этихъ прискорбныхъ явленій. Съ его возвышенной точки зрѣнія, съ тѣмъ нравственнымъ чувствомъ, которое постоянно его воодушевляло, онъ всего менѣе могъ допустить подчиненіе исторіи чисто-механическимъ процессамъ. Не ограниченность ума, а всесторонность и широта мысли не дозволяли ему слѣдовать за Герценомъ по тому пути, на который тотъ хотѣлъ его увлечь. Изучая исторію не съ точки зрѣнія отвлеченной логической схемы, а въ ея дѣйствительныхъ явленіяхъ, онъ далекъ былъ и отъ крайностей чисто-гегельянской школы. Онъ крѣпко стоялъ за значеніе и право личности, которая у Гегеля служила только орудіемъ общаго процесса. Именно это всестороннее пониманіе жизни въ ея конкретныхъ явленіяхъ дѣлало его истиннымъ историкомъ, соединявшимъ философское образованіе съ обширною ученостью, свѣтлый взглядъ на лица и событія съ способностью представлять ихъ въ художественныхъ образахъ.

Поэтому, высоко цѣня талантъ Герцена, любя его увлекающуюся, но благородную душу, онъ не могъ раздѣлять его взглядовъ на общественные вопросы. Откуда авторъ взялъ, что Грановскій сочувствовалъ воззрѣніямъ Герцена на русскую общину, намъ совершенно неизвѣстно. Взглядъ свой на общину, какъ на историческое явленіе, Грановскій изложилъ въ статьѣ, напечатанной въ сборникѣ Калачова, на которую авторъ разбираемой книги не обратилъ никакого вниманія. Изслѣдованія о русской общинѣ, которыми, на основаніи неопровержимыхъ фактовъ, доказано, что это вовсе не есть исконное и своеобразное явленіе русской жизни и даже не остатокъ первобытныхъ учрежденій, а чистый плодъ крѣпостного права и правительственныхъ распоряженій, появились уже послѣ смерти Грановскаго. Стоя на почвѣ соціализма, Герценъ сочувственно относился къ славянофильскимъ мечтаніямъ, въ которыхъ онъ видѣлъ подтвержденіе своихъ собственныхъ фантазій; но какъ относился къ этому Грановскій, видно изъ приве-

деннаго самимъ авторомъ письма, въ которомъ онъ говоритъ, что Герценъ и Погодинъ говорятъ изъ двухъ разныхъ лагерей, а выходитъ одинъ и тотъ же вздоръ. Какъ историкъ, Грановскій трезво смотрѣлъ на явленія общественной жизни; онъ изучалъ ихъ въ ихъ преемственной связи и менѣе всего способенъ былъ увлекаться фантазіями. Отсюда его вражда къ славянофиламъ, которая не только не умалялась съ годами, а напротивъ росла при видѣ того вреда, который приносятъ легкомысленныя построенія, способныя одинаково служить опорой и соціалистической пропагандѣ и самому грубому деспотизму.

Съ точки зрѣнія историка Грановскій относился и къ естественнымъ наукамъ. Авторъ упрекаетъ его въ томъ, что онъ не понималъ ихъ научнаго и воспитательнаго значенія. Онъ говоритъ даже, что Писаревъ *вышутилъ* бы его за его взгляды на естественныя науки. Что невѣжество имѣетъ привычку глумиться надъ знаніемъ и мыслью, это достаточно извѣстно; но вопросъ этимъ не рѣшается. По существу же Грановскій былъ болѣе чѣмъ правъ. Съ какимъ уваженіемъ онъ смотрѣлъ на естественныя науки, это можно видѣть изъ его университетской рѣчи, на которую авторъ почему-то не обратилъ никакого вниманія, между тѣмъ какъ при характеристикѣ воззрѣній Грановскаго и въ особенности его отношенія къ естественнымъ наукамъ нельзя было ее обойти. Грановскій видѣлъ въ естественныхъ наукахъ вспомогательное средство для исторіи, и если его можно въ чемъ упрекнуть, такъ развѣ въ томъ, что онъ ожидалъ отъ нихъ слишкомъ многаго для своей науки. Въ дѣйствительности, изумительные успѣхи естествознанія въ новѣйшее время ровно ничего не дали для исторіи. И это понятно, ибо область ея совершенно другая. Можно сдѣлать самыя удивительныя открытія въ физикѣ, изслѣдовать дѣйствіе невидимыхъ лучей, опредѣлить вещества, находящіяся на неподвижныхъ звѣздахъ, раскрыть цѣлый невѣдомый доселѣ міръ микробовъ съ его громаднымъ

вліяніемъ на человѣческій организмъ,—отъ всего этого къ исторіи не прибавится ничего. Самые методы и способы изслѣдованія тутъ совершенно иные. Къ исторіи не приложимы ни математика, ни опытныя изысканія. Предметомъ исторія являются не механическія движенія природы, а сознательныя и цѣлесообразныя дѣйствія человѣка, руководящія имъ идеи, которыхъ оцѣнка требуетъ неизвѣстныхъ естествоиспытателямъ умственныхъ пріемовъ. Одностороннее занятіе естественными науками можетъ даже вредно дѣйствовать на изученіе исторіи: оно извращаетъ историческое пониманіе, побуждая изслѣдователя переносить взгляды, пріобрѣтенные въ изученіи одной области, на совершенно другую, специфически отъ нея отличную. Доселѣ всѣ попытки подобнаго рода оказывались радикально несостоятельными и приводили только къ изуродованію явленій. Поэтому и воспитательное значеніе естественныхъ наукъ совершенно ничтожно. Воспитаніе должно состоять, главнымъ образомъ, въ развитіи *человѣчности*, въ пониманіи именно высшихъ и благородныхъ сторонъ человѣческаго духа, а всего этого естественныя науки не даютъ, потому что вовсе не касаются этой области. Природа, въ ея безконечномъ разнообразіи и въ ея закономѣрномъ величіи, безспорно составляетъ достойный предметъ изученія, требующій самой напряженной дѣятельности человѣческаго ума. Но она все-таки составляетъ только низшую ступень духа. Надъ царствомъ механическихъ причинъ возвышается царство цѣлесообразной и сознательной дѣятельности, которая покоряетъ себѣ природу, обращая ее въ орудіе высшихъ началъ, связывающихъ человѣка съ абсолютнымъ началомъ и концомъ всего сущаго. Надъ матеріальною природой воздвигается нравственный міръ, который носитъ въ себѣ невѣдомыя механическому міросозерцанію мѣрила и цѣли.

Въ этомъ мірѣ царствуетъ такое начало, которое не только не обрѣтается во всей безконечной области матеріальныхъ явленій, но которое даже совершенно недо-

ступно механическому міросозерцанію и отвергается имъ, какъ пустая мечта, а между тѣмъ оно-то и составляетъ истинную природу человѣка. Это начало есть *свобода*. На немъ зиждутся всѣ истинно-человѣческія отношенія: внутренняя свобода составляетъ условіе всякой нравственности; внѣшняя свобода есть источникъ всякаго права. Осуществленіе этого начала въ человѣческомъ общежитіи составляетъ внутреннюю движущую силу, или идею, руководящую всею исторіей человѣчества. Тѣ великія преобразованія въ Русской землѣ, которыхъ мы были свидѣтелями, не имѣли иного значенія. Для тѣхъ мыслителей, которые, какъ Герценъ, увлекаются на путь матеріализма, это начало представляетъ неодолимыя трудности. Отречься отъ него они не могутъ; оно слишкомъ глубоко срослось со всѣми высшими требованіями человѣческой души. Но и справиться съ нимъ они не въ состояніи, ибо въ матеріальной природѣ они этого начала не встрѣчаютъ. Механическое міросозерцаніе безусловно устраняетъ свободу воли, а свобода воли составляетъ источникъ всякой свободы. Безъ нея нѣтъ причины, почему бы съ человѣкомъ не позволено было обращаться, какъ съ вьючнымъ скотомъ.

Для Грановскаго это затрудненіе не существовало. Для него свобода воли была неотъемлемою и неискоренимою принадлежностью человѣческой души. Какъ историкъ, онъ понималъ и значеніе свободы въ развитіи человѣческихъ обществъ. Онъ видѣлъ въ ней первое и необходимое условіе всякаго разумнаго общежитія, всякой науки и всякаго просвѣщенія. Онъ былъ либералъ въ самомъ возвышенномъ и благородномъ смыслѣ этого слова. Нынѣ либералами именуютъ себя даже соціалъ-демократы, которые ничего общаго съ либерализмомъ не имѣютъ. Задача соціализма состоитъ въ подавленіи лица обществомъ, въ превращеніи его въ страдательное колесо громадной машины. Соціалъ-демократія стремится къ владычеству толпы надъ образованными и зажиточными классами, къ ограбленію имущихъ въ пользу не-

имущихъ. Истинный же либерализмъ состоитъ въ требованіи для каждаго лица права безпрепятственно развивать свои силы и способности. Самыя высокія начала всего легче подвергаются извращенію. Даже проповѣдь христіанской любви породила гоненія и инквизицію. Точно такъ же и свобода, ложно понятая, оторванная отъ своего корня, становится орудіемъ разрушенія. Таковымъ она была въ рукахъ соумышленниковъ Герцена. Имъ революція, т.-е. ниспроверженіе всего существующаго, представлялась идеаломъ, къ которому надобно стремиться. Къ какимъ глубокимъ и горькимъ разочарованіямъ приводитъ этотъ взглядъ, можно видѣть изъ его записокъ. Исторія жестокими уроками наказываетъ тѣхъ, которые хотятъ насиловать естественный ея ходъ. Но для невѣждъ уроки исторіи не существуютъ.

Для Грановскаго свобода была не разрушительнымъ, а созидающимъ началомъ, выраженіемъ человѣческаго достоинства и условіемъ развитія высшихъ сторонъ человѣческаго духа. Поэтому-то всѣ люди, дорожащіе свободой и искренно любящіе свое отечество, невольно обращаютъ къ нему свои взоры. Доселѣ его воззрѣнія не потеряли своей цѣны; они пріобрѣтаютъ тѣмъ большую силу, чѣмъ болѣе обнаруживается ничтожество одностороннихъ направленій. Доселѣ онъ стоитъ какъ идеалъ, въ которомъ гармонически сочетались умственное превосходство, нравственная высота и живая общественная дѣятельность, одушевленная горячею любовью къ отечеству въ соединеніи съ яснымъ и трезвымъ пониманіемъ потребностей и задачъ русскаго общества. Поэтому и обращеніе къ нему въ настоящее смутное время составляетъ отрадное явленіе. Оно свидѣтельствуетъ о томъ, что въ русскомъ обществѣ пробуждаются зачатки новаго направленія, которое, возстановляя связь съ прошлымъ, готовитъ намъ лучшее будущее. Лучъ надежды мерцаетъ сквозь окружающій насъ мракъ.

---

IV 10851

## ВЪ ПРОДАЖѢ СОЧИНЕНІЯ ТОГО ЖЕ АВТОРА:

Областныя учрежденія Россіи въ XVII в. 1857. 3 руб.
Опыты по исторіи русскаго права. 1859. 1 руб.
Очерки Англіи и Франціи. 1859. 1 руб.
Нѣсколько современныхъ вопросовъ. 1861. 1 руб.
О народномъ представительствѣ. 2-е изд. 3 руб.
Исторія политическихъ ученій. Ч. 2—5. Новое время. 12 руб.
Собственность и государство. 2 ч. 8 руб.
Мистицизмъ въ наукѣ. 1 руб. 50 коп.
Положительная философія и единство науки. 3 руб.
Основанія логики и метафизики. 2 руб. 50 коп.
Философія права. 2 руб. 50 коп.
Наука и религія. 3 руб.
Курсъ Государственнаго Права, 3 тома. 9 руб. 50 коп.
Вопросы политики. 1 руб.

Складъ въ магазинѣ Карбасникова—Москва, Моховая ул., домъ Неслова.

PRF
113

2020075409